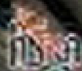
# SÎMURG'UN KANAT SESİ

ATTÂR'IN HAYATI DÜŞÜNCELERİ VE ESERLERİ

ABDÜLHÜSEYİN ZERRİNKÛB



ANKA YAYINLARI :21
BİYOĞRAFİ . 2
ZERRİNKUB DİZİSİ : 2

Kitabın orijinal adı:
SADÂ-YE BÂL-E SÎMURG
Der Bâre-yé Zendegî ve Endişe-yé Attâr
(İntişârât-é Sohen, 2. Baskı, Hicrî Şemsî 1379, Mîlâdî 2000)

Kitabın adı:
SÎMURG'UN KANAT SESİ
Attâr'ın Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri

Yazan:
ABDÜLHÜSEYİN ZERRİNKUB

Çeviren:
ALPTEKİN DURSUNOĞLU

Yayın editörü:
ERHAN GÜNGÖR

**ISBN: 975-6628-22-7**

1. Basım : Mart 2002
Ofset hazırlık : ANKA
Kapak : Ahmet Mayalı
Baskı : Ecem Ofset
Cilt : İstanbul Mücellit

ANKA YAYINLARI: İstanbul Kitap ve Kültür Merkezi
Büyükreşitpaşa Caddesi No:22/2 Laleli/İstanbul
Tel: (0212) 513 30 30 Faks: (0212) 513 48 36
ankakitabevi.com e-mail: anka@ankakitabevi.com

# SÎMURG'UN KANAT SESİ

## Attâr'ın Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri

**Abdülhüseyin Zerrinkûb**

*Çeviri*
**Alptekin DURSUNOĞLU**



YAYINLARI

# İÇİNDEKİLER


Çevirenin Önsözü .......... 7

Önsöz .......... 9

I. Bölüm .......... 13

II. Bölüm .......... 19

III. Bölüm .......... 27

IV. Bölüm .......... 37

V. Bölüm .......... 43

VI. Bölüm .......... 47

VII. Bölüm .......... 51

VIII. Bölüm .......... 59

IX. Bölüm .......... 67

X. Bölüm .......... 79

XI. Bölüm .......... 83

XII. Bölüm .......... 87

XIII. Bölüm .......... 93

XIV. Bölüm .......... 95

XV. Bölüm .......... 101

XVI. Bölüm .......... 109

XVII. Bölüm .......... 115

XVIII. Bölüm.......... 119
XIX. Bölüm.......... 123
XX. Bölüm.......... 127
XXI. Bölüm.......... 131
XXII. Bölüm.......... 137
XXIII. Bölüm.......... 153
XXIV. Bölüm.......... 157
XXV. Bölüm.......... 161
XXVI. Bölüm.......... 163
XXVII. Bölüm.......... 165
XXVIII. Bölüm.......... 171
XXIX. Bölüm.......... 175
XXX. Bölüm.......... 177
Son Söz.......... 179
Bibliyoğrafya.......... 181

## ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Farsça'nın ve Fars edebiyatının Türk kültürü ve klasik edebiyatı üzerindeki etkisi inkar edilmez boyuttadır. Dîvân edebiyatına ana rengini veren vezin, nazım şekli, nazım birimi ve mazmunlar gibi unsurların ilk kaynağı Arap edebiyatı olsa da, Türk edebiyatının, Arap edebiyatından çok daha fazla İran edebiyatından etkilendiği bir gerçektir. Dîvân edebiyatımızda gazel ve kasîde gibi Arap edebiyatına özgü nazım şekillerinde bile kullanılan mazmunlar bakımından Arap kültürünün etkisinden çok daha fazla İran etkisinin ağır bastığı görülmektedir.

İslâm irfan ve tasavvufunun, İran kültürünün gizemli atmosferinde kazandığı sembolik dille Türk klasik edebiyatına yansımalarını en çok da mesnevîlerde gözlemlemek mümkündür.

Leylâ ile Mecnûn ve Ferhad ile Şîrîn, gibi dünyevî aşk hikâyelerinin bile, bu sembolik dilin imbiğinden geçerek irfânî bir boyut kazanmış olmasında hiç kuşkusuz İran tasavvufunun büyük bir etkisi bulunmaktadır.

İran edebiyatında tasavvuf denince akla ilk gelen isim olan Ferîduddîn Attâr'ın klasik dönem şâirlerimiz üzerindeki etkisi son derece belirgindir. Özellikle Mantıku't-Tayr'ın Dîvân edebiyatımız üzerindeki etkisi o kadar derin olmuştur ki, Türk Dîvân şâirlerinden mesnevî yazıp da ondan doğrudan ya da mazmunları telmih yoluyla bahsetmeyen şâir yok gibidir.

İmam Gazzâlî ve Mevlânâ ile birlikte İran tasavvufunun üçlü sac ayağını oluşturan Attâr'ın hayatını, düşüncelerini ve eserlerini anlatan bir çalışmanın dilimize kazandırılmış olması, sadece tasavvuf ve irfan alanında değil edebiyat alanında da araştırma yapan kimselere ışık tutacaktır.

Çeviri sırasında yaşayan ve herkesin anlayabileceği bir dil kullanmaya azamî ölçüde dikkat ettim. Bununla birlikte zengin ve sembolik ifadeler deryasına sahip irfanla ilgili bir metinde, yer yer terimleri orijinal şekliyle kullanmak zorunda kalışımın anlayışla karşılanacağını umuyorum.

Seyr, sülûk, sâlik, makam, menzil, merhale, riyâzet vb. gibi konuyla ilgilenen herkesin anlamını bildiği terimleri tercüme etmeksizin aynen kullanmayı uygun gördüm. Kimi terimleri ise aynen kullanmakla birlikte zaman zaman köşeli parantezler içerisinde anlamlarını vererek açıklamaya çalıştım. Binaenaleyh, kitapta yer alan normal parantezler eserin aslında yer alırken, köşeli parantez içerisinde yer alan kısımlar tamamen bana aittir.

**Alptekin DURSUNOĞLU**

# ÖNSÖZ

İçinde bulunduğumuz çağın, diğer özelliklerinin yanı sıra çağların öncüsü olan Attâr'ı keşfetmek gibi bir meziyeti de bulunmaktadır. Attâr'ın keşfedilmesi, zaman içerisinde mitolojilerin ve efsânelerin perdelediği bu çehreyi, çağdaş araştırmacıların çabalarıyla ortaya çıkarmak anlamındadır. Attâr'ın gerçek çehresi, *-onun perdelenmiş aydınlık çehresinin tüm boyutlarını kapsamıyor olsa da-* efsânelerin belirsizlik perdelerinden kurtarıldı. Onun, birçoğunda kitap bölümleri kadar efsânelerin de yer aldığı, bilinen 114 civarındaki kendisine ait eserlerinden yüzde beşi tespit edilmiştir. Son dönem tezkire yazarlarından onun mezhebine ve tarikatına dair şifahî olarak aktarılanlar da itibardan düşmüştür.

Attâr'ın keşfedilmesini araştırmalarına borçlu olduğumuz, bu konuda dikkate değer araştırmaları bulunan kişiler arasında geçmiş kuşaktan, Saîd Nefîsî, Bedîu'z-zamân Firûzanfer, Alman araştırmacı Hellmut Ritter, Dr. Seyyid Sâdık Govherîn ve Dr. Muhammed Cevâd Meşkûr zikredilebilir. Diğer araştırmacılardan Üstad 'Abdu'l-Vehhâb 'Azzâm'ın ve Üstad Nâcî el-Kaysî'nin Arapça incelemeleri sayılabilir. Bugünkü kuşaktan ise İran'da hâlâ bu konudaki araştırmalarını ve incelemelerini sürdüren Dr. Muhammed Rıza Şefî'î Kedkenî, Dr. Takî Purnâmdârân, Dr. Muhammed İsti'lâmî, Dr. Rızâ Eşrefzâde, Dr. Pûran Şeci'î, Dr. Süheylâ Sâremî zikredilebilir. Bu saydıklarımız, Attâr'ın eserlerini çeşitli açılardan incelemişlerdir; fakat kuşkusuz, Attâr'ın incelenmemiş bazı yönleri kalmıştır ve Attâr'ın gerçek kişiliğinin bütünüyle keşfedilmesi noktasında hâlâ alınması gereken mesafeler bulunmaktadır.

Bu kitap, bu konularda başka bir çabanın içine girmektedir. Başkalarının yaptıkları çalışmalardan bir parça farklılık

arz edecek olursa, bunun araştırmacılar nezdinde hoşnutsuzluğa sebep olmamasını ümit ederiz. Yıllar önce "Medreseden Kaçış" kitabımı hazırlarken aklıma şu gelmişti: Taşıdığı benzerliklerden dolayı Attâr'ın varlığını, İmam Ebû Hâmid Gazzâlî'nin fikrî boyutunun bir devamı olarak telakki etmek mümkündür. O günlerde "Medreseden Kaçış" kitabının önsözünde Attâr'la ilgili ayrı bir kitabın yazılacağı taahhüt edilmişti. Bu iş, daha o günlerde başladı; ama diğer işler yüzünden tamamlanamadı. -Elde çok sayıda çeşitli notlar bulunmaktaydı- Uygun bir zamanda bu notların düzenlenmesine başlanacaktı. İlginçtir ki, bu fırsat geç elde edildi. Bu çalışma, tedavi için gittiğim ve biraz da uzun süren Amerika seyahatim sırasında sona erdirildi. İki aziz dostum Dr. Hüseyin Erfe' ve eşi bayan Meryem Erfe' lütfedip yardımda bulunmasalardı, tamamlanması mümkün olmazdı. Amerika'da yaşayan İranlı operatör doktor Erfe', tıp dalındaki uzmanlığının yanı sıra, Fars edebiyatı, şiiri ve irfanı konularında da oldukça birikim sahibi bir insandır ve bu meziyeti, onu benzerlerinden büyük ölçüde mümtaz kılmaktadır. Istıraplı hastalığım müddetince bu iki aziz insandan öylesine büyük lütuflar ve insanlıklar gördüm ki, onlara şükranlarımı ifade edecek kelime bulamıyorum. Elbette bu tedavi seyahatinin şartlarının hazırlanması sırasında büyük yardımlarını gördüğüm diğer dostlarıma da çok şey borçluyum. *-Maalesef bazılarının ismini burada zikretmem mümkün değildir.-* Bu cümleden Dr. Ahmed Mehdevî Dâmgânî, Dr. İhsan Nerakî, Dr. Habib Şerîfî, Dr. Şerâfeddin Horasânî, Dr. Behrûz Berumend, Dr. Ahmed Nâhid ve Ali Dehbaşî gibi dostlara teşekkür ederim. Buna ilaveten Amerika seyahatim konusunda büyük lütufları dolayısıyla kendisine borçlu olduğum çağın meşhurlarından biri daha var ki, kendisinin izni olmadığı için ismini burada zikretmiyorum.

Amerika'da John Hoopkins hastanesinde ve diğer hastanelerde yattığım müddet boyunca Dr. Erfe'den gördüğüm yakın ilgi, çektiğim acılara tahammülümü kolaylaştırdı.

Ulaşılmaz doktorları bulunduğum kliniğe getiren ve tecrübeli bir hemşireyi tamamen benim hizmetimle görevlendiren oydu. Onun benim için yaptıkları, bir İranlıya özgü büyüklüğün ve yardımseverliğin bir göstergesiydi. Dr. Erfe', birçoğunun en ufak bir izini bile taşımadığı bütün bu vasıfların en kâmil derecede kendisinde tecessüm ettiği bir kişidir. Kitaba önsöz olarak kaleme aldığım bu birkaç satırı yazarken bile devam eden acılarıma ve yorgunluğuma rağmen, bu yazdıklarımı aziz dostum Erfe'ye ve değerli hanımına hediye etmekten dolayı son derece mutluyum. Bu iki aziz insana ve lütuflarını gördüğüm diğer aziz dostlarıma sağlıklar ve esenlikler diliyorum.

Eğer izin olursa bu önsözün sonuna eklenmek üzere birkaç sufiyane söz de söylemek isterim. Bu yazılanlar, bir kısmında hastane bulunduğum uzun bir müddet içerisinde tanzim edildi. Yer yer görülmesi muhtemel olan tekrarlar, yazar için kaçınılmazdı. Zira bu hususlar, bazen ayrıntıların özeti, bazen de özetin ayrıntıları niteliğindeydi ve bunların yazılmasının zarureti vardı. Mevlânâ'yı anlattığım kitapta ismini verdiğim bilge bir ayakkabıcıdan şunu öğrendim: Sıradan okuyucu için bazı konuların tekrar edilmesi, onu bıktıracak bir şey değildir. Bazen birtakım bütüncül konuların farklı mevzularının birkaç defa söz konusu edilmesi, konunun daha iyi anlaşılmasının gereklerindendir. -Bütüncül bir konuda sözü uzatmaktan kaçınmak bir tarzdır. Bu noktada kitabın parçalarındaki süreklilik içerisinde daha önce söylenen şeylerin göze çarpmamasına dikkat edilmiştir. Böylece bu konudaki incelemelerde yaygın olan geleneksel kalıbın dışına çıkılmaya çalışılmıştır.- Böylelikle bu, belki geleneksel incelemelerin dışında bir tecrübe de olabilir. Bunun, sevgili okurları sıkmayacağını ümit ediyorum. Allah'ım, aziz ve vefalı okuyucularım, daima suizannın ve art niyetliliğin dermanına sahip olsunlar. Zaten hep olmuşturlar.

**Abdülhüseyin ZERRİNKÛB**
**Maryland- Amerika 1378 (=1999)**

# I. BÖLÜM

Attâr, pîrimiz Attâr! Candan dostluk ve gönüldaşlık yıllarından sonra şimdi baktığım zaman, benim dünyamın ve bu dünyaya egemen olan duygu ve düşüncelerin, senin dünyandan ve o dünyaya hâkim olan ideallerden ve düşüncelerden gittikçe uzaklaştığını görüyorum. Yıllardır var olan tanışıklığımıza rağmen, aramızda birbirimizi ayıran bir çok mesafenin bulunduğunu görüyorum. Duygu mave-râsına ait dünyanın sınırı olan vahdet Kaf'ının zirveleri, unutulmuşluk karları ve sisleri arasında yok olmaktadır. Bizim dünyamızdan uzlete çekilmenin nişânesi olan Sîmurg'un kanat seslerini, artık hiç kimse işitmemektedir. Senden başka hiç kimse onu işitmiyordu, onu şimdi kim tekrar edecek? Bizim dünyamızdan ne kadar da uzaklaştın Attâr! Bu kadar yakınlığa rağmen ne kadar da uzak düşmüşüz? Bizim tanışıklığımız, uzun yıllara dayanır. Uzun yıllar; ama bugün hissettiğimiz kadar uzun değil. İlk karşılaşmamız ne zamandı? Mucizene inanmak istediğim, saflık ve mutluluk dolu ilkokul yıllarımdaydı. Gerçekten de her türlü kuruntudan uzak hoş hayaller içindeyken etrafımda olan her şey benim için bir mucizeydi. Şelâle, meltem, tomurcuk, ağaç, yıldız, her şey mucizeydi. Anne mucizeydi, baba mucizeydi, senin hırkanı giymiş yaşlı büyükbaba da mucizeydi. Sen, benimle ilk kez *"Bîsernâme"* [Başsızın Destanı] adlı kısa manzumenle karşılaştın. Gerçek bir mucizeydin. Senin mucize oluşuna inanmamazlık edemezdim. Başsız bir insanın şiir söylemesi, yürümesi, Allah aşkını ve derdini teren-

nüm etmesi, benim için güzel bir mucizeydi. Henüz sekiz, dokuz yaşından büyük değildim ve o yıllarda *Bîsernâme*'nin beni sana cezbetmesi olacak şey değildi. Hatırlıyor musun Attâr? Elbette hatırlamıyorsun; çünkü senin o zamanlar başın yoktu ve ben, küçük bir çocuk kalbiyle senin *Bîsernâme*'ne bağlanmış, onu ezberlemiştim. Ben, seni asla başınla birlikte görmedim. Öyleyse bu yüksek ve parlak alın, başsız ama canlı gövdeye tahammül ediyor olmalıydı, başka ne olabilirdi ki? Ben, seninle bu üzüntü ve hasret depreştiren kısa mesnevî ile tanıştım ve ona inandım. Fakat sen ona inanmadın; çünkü "*Bîsernâme*" senin değildi. Yıllar geçtikçe senin isminin yazılı olduğu kitapları okudum: *Hîlacnâme, Cevheru'z-Zât, Mazharu'l-Acâîb, Pendnâme, Gül ve Hürmüz...* Bir müddet geçince bunların da senin olmadığını anladım. İyi ki de bunlar senin değildi. Yoksa sana yönelik yapılacak boş söz kalabalığı suçlamasından seni kim kurtarabilirdi? Fakat ey pîr Attâr, benim için öğretici, zevk verici, düşündürücü ve ibret verici olanlar, sana ait olanlardı. "*Mantıku't-Tayr*"ı defalarca okudum. "*Musîbetnâme*"nin korsan baskısını, "*İlâhînâme*"yi ve "*Esrârnâme*"yi defalarca zevkle okudum. O ne dil, o ne ifade... Kısa hikâyeleri, düşündürücü öğütleri, lezzete ve hayrete gark olarak defalarca okudum. Mesnevîlerinde, ne kadar da güzel, tatlı ve hüzünlü hikâyeler var. Pîrimiz Attâr, sen hikâyelerini oku; bırak düşüncelerine varamayanlar, en azından bu hikâyelerin güzelliğinin lezzetinden faydalansınlar. Senin adını taşıyan şiirlerden biri olan "*Hüsrevnâme*" benim için bir muammadır. Bu âşıkâne mesnevîyi yazdığın için o son yaşlılık yıllarında tüm şiirlerine iptal çizgisi çekercesine sürekli olarak yaptığın hatadan ve işlediğin günahtan dolayı özür diledin. Bunun mümkün olmadığını biliyorum. Kimin, niçin bu manzumeyi sana isnat ettiğini bilmiyorum. Senin "*Muhtarnâme*"n de benim için hayret vericidir. Bunun kabul edilemez olduğunu söylememe izin ver. Bir anlık dert ve heyecanla bu iki kitabın birini yıkayıp birini ateşte yaksan da iç huzuruyla

oturup kendi rubaîlerin arasından bu teraneleri seçtiğine ve bunları uygun bölümler halinde yerleştirdiğine artık kim inanır. Sevgilinin vücudu, ilkbahar ve hazan, mum, gül ve benzeri şeyler hakkında söylediklerinin bu kitabın eski nüshalarında hâlâ mevcut olduğunu ve bunların sana ait olduğunu reddetmenin kolay olmadığını biliyorum. Onlara ve onların sana aidiyetine inansaydım sana, ey pîr Attâr senin kendine inanmam gerekirdi. Ama bu benim için mümkün değildir.

Senin adsız sansız kalmakla nasıl bir ilgin vardı Attâr? Dertliler için bir derman evi, senin için ise bir dert evi olan dükkânının bir köşesinde, nasıl bir boş vakit ve rahatlık içinde halktan ayrı durmuş, kendi aşkında, kendi rûhunda ve Allah'ta yok olmuştun. Ne kadar uğraşsam da, senin hırkanın eteğine, tarihçiliğin ridasına yapışsam da hâlâ kendimi sorunlarla yüz yüze görüyorum. Tarihten, zamandan ve zamanın insanlarının ilgilerinden iğrenerek kenara çekilip, olanca efsâneyi ve mitolojiyi, kendinle tarih arasına mesafe olarak koyuyorsun. Peki sen kimsin, baban kimdir, çağdaşlarınla nasıl bir ilişkin var? Ne kadar tuhaf ki, senin ismini, Ferîd ismini, Muhammed ismini, mesnevîlerindeki birkaç şiirde buluyorlar. Bir yerde, bu ismi babanın dilinden naklediyor olsan da babanın ismini hiçbir yerde zikretmemişsin. Çağdaşların arasında kendini, büyük bir alçakgönüllülük ve iddiasızlıkla, babanın mesleği olan "Attâr" gibi basit bir isimle anmışsın. Babanın ve hatta senin gerçek ismini çok az kimse bildi. Hatta buluğ çağının ilk dönemlerinde seni tanıyıp öven Hâce Nâsır gibi akıllı bir genç bile, senin babanın ismini öğrenemedi. Bu belirsizlikten dolayı, bazıları senin ismini Saîd, bazıları da Ferîd diye anarken, babanın ismi konusunda ise bazıları onun adının Mahmûd, bazıları Yûsuf, bazıları da İbrâhîm olduğunu söylediler. Doğum yerin neresiydi; şehre, köyden mi gelmiştin? Asırlar sonra senin doğum yerinin Kedken olduğunu belirttiler. Orasıyla bir irtibatın var mıydı, yoksa seni Kutbeddîn Haydar'ın ta-

kipçisi olarak anmak isteyen birileri kasıtlı olarak mı orayı senin doğum yerin diye göstermişti? Sahi Attâr, dünyaya gözlerini ne zaman açtın? Bildiğim kadarıyla senin sözlerinden bu konuyla ilgili hiçbir bilgi edinememekteyiz. Dünyaya gözlerini ne zaman kapadın, bu konuda da var olan rivayetler o kadar çelişkili ki, bu konuda bir hüküm vermek hiç de kolay değil. Ey Attâr, ey pîr Attâr! Her ne olursa olsun hiç kimse dinî hikmeti ve sûfîyâne irfanı, tatlı ve ibret verici hikâyelerinle senin ifade ettiğin kadar güzel ve açık ifade edememiştir. Selam sana Attâr, seni seviyorum, bir çok kimse de seni seviyor. Şiirlerinden ve hikâyelerinden büyük bir zevk alıyorum, birçok kimse de bunlardan büyük bir zevk alıyor. Ama sesin, uzaklardan, bizim dünyamızla arasında bir çok mesafe bulunan ruhun dünyasından geliyor. Sanıyorum, sesini ağzında bilerek boğuyorsun. Yoksa niçin Hallâc'ın sesi, Ebû Saîd'in sesi ve neyin diliyle inleyenin sesi, senin sesinden daha yakın gelsin? Fakat şaşılacak bir şey yok. Senin sesin, Sîmurg'un sesidir. Ceberrutu, tüm kâinatı susmaya mecbur eden Sîmurg'un kanat sesidir. Her kulağın, bu sesi idrake takati yoktu. Uzak Kaf dağlarından geliyor, Kibriya'ya benzer bir heybetle yalnızlığı terennüm ediyor. Şüphesiz onu herkes işitmeyecektir. Sana hayranım Attâr, insanı kökünden koparıp kendi şevkinde kanatlandıran coşkulu gazellerinle sana hayranım. İnsanın rûhunu, ibret kırbacının altında uyandıran ve bu değersiz hayatın her türlü azığından bıktırıp usandıran mesnevîlerinle sana hayranım. Mümkün olmayan her şeyin, insan için mümkün olduğunu göstermek isteyen sâde, ince ve ahenkli *Tezkiretu'l-Evliyâ*'nla sana hayranım. Tüm hayat sahnesinin, tüm bireysel ve toplumsal katmanların onlarda tasvir edildiği, taşın, ağacın, suyun ve toprağın bile bir şahsiyet kazanıp dile geldiği hikâyelerinle sana hayranım. Seviyorum, sözlerinden büyük bir tat alıyorum. Bununla birlikte içinde yaşadığım çağın her şeyinle sana gönüldaşlık etmeme izin vermediğini hissediyorum. Heyhât! Pîr Attâr, aramızda büyük

mesafeler oluşmuş. Bu, seninle Hayyâm'a, aynı toprakta yer veren kaderin bir oyunu değil midir? Hiçbir şeyi, sahip olduğu İbn Sînâcı felsefe kadar senin ideallerine uzak düşmeyen Hayyâm ile, ancak tuhaf bir şekilde senin mesnevînin düzenlemesini İbn Sînâ'nın felsefî risaleleri gibi yapanlar, kıyaslanabilir. Ama senin bulunduğun çağda ve senin ideallerinin hakim olduğu dünyada, seni, aklî felsefeden dem vuranlarla kıyaslamaya kim cüret edebilirdi?

Bütün bunlara rağmen, seninle arasında bunca mesafenin bulunmasına rağmen bu çağ, seninle tanışmayı, senin duygularını ve ideallerini kavrayarak efsanelerle örtülüp kapatılan çehreni ortaya çıkarmayı istemektedir. Şüphesiz senden ve senin zihnimdeki tasavvurundan uzaklaşıp, seni o çağın Nişâbûr[1]'unda ve sana aidiyetleri konusunda hiçbir şüphenin bulunmadığı eserlerinde arıyorum. Ama, bugün çağımızın dünyasına egemen olan şaşı okuyuşlu, şaşı anlayışlı ve şaşı düşünceli kimselere rağmen, senin gerçek çehren, yeniden nasıl onarılabilecektir? Bizim dünyamıza bu kadar yabancı olan senin düşüncelerinle ve ideallerinle ne ölçüde aşina olunabilecektir? Aziz Attâr, bugün sana, kendi çağındaki kadar yaklaşmak ve seninle muhatap olabileceğimiz cümle kalıplarıyla konuşmak zamanıdır. Sanıyorum buna mecburuz da.

1 Gerçekte Neyşâbûr diye telaffuz edilmekle birlikte Türkiye'de yaygın olarak Nişâbûr diye bilindiği için bu şehrin ismi, çevirinin tamamında Nişâbûr biçiminde kullanılacaktır. [Çeviren]

# II. BÖLÜM

Attâr, kendi çağının ve muhitinin ürünüydü, kendi çağı ve ideallerine ait muhit tarafından yetiştirilmişti. Yer yer eserlerinde kendini gösteren bu iki husus, birbirinden ayrıdır. Onun doğduğu ve içinde yaşadığı çağ ve muhit ile bizim çağımız ve muhitimiz arasında sekiz yüz yıldan fazla bir ara bulunmamaktadır; ama bizim çağımız ve muhitimiz ile onun ideallerinin çağı ve muhiti arasındaki ara bundan çok daha fazladır. Onun ideallerinin çağı ve muhiti, sahâbenin, tâbiînin, tâbiîne tabi olanların, dünyayla çelişen zâhidlerin, debdebeye ve tantanaya itiraz eden vâizlerin, sıdk ve safâ sahibi sûfîlerin çağı ve muhitidir. Bu, Demâvend hâkimi olan Şiblî'nin, işlerini bitirdikten sonra uzak yakın demeden şehirlerin yollarına düşüp, yaptığı ya da yapmadığı şeylerden dolayı halktan helallik istediği bir dönemdi. Bu, azılı bir haydut olan Fuzeyl-i Ayyâz'ın, Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerinin etkisinde kalıp ettiği dürüstçe tövbe ile, kısa bir süre içerisinde döneminin sıddıkları arasındaki yerini aldığı bir çağdı. Bu, Haccâc bin Yûsuf'un kural tanımazlıkta kendinden önceki ve sonraki hükümdarlardan pek de bir farkı olmamasına rağmen, onun kendinden asırlarca önce ya da sonra yaşamış hükümdarlarınkiyle benzer olan uygulamalarını, rûhundaki saflık ve temizlikten dolayı lanet ve nefretin sembolü kılan bir çağdı. Bu, öyle bir çağdı ki, Halîfe Hârûn, döneminin diğer hükümdarlarından çok daha fazla işrete ve debdebeye gark olmuş değildi; ama bu çağın

telakkisi, onun başına buyruk yönetimini, nefret ve tiksinti verici işret ve debdebe dolu bin bir gece masallarının dünyası içerisinde gösterdi. Ruhunu bir an olsun bunlardan ayrı bırakmayan Attâr'ın ideallerinin çağında ve muhitinde, Allah sevgisinin çokluğundan, Peygamber sevgisini unutan Râbia Adeviyye gibi zâhid bir kadın bulunmaktadır. Âlemin hükümranlık alanını ezip kirletmemek adına yalın ayakla dolaşan Bişr-i Hâfî bulunmaktadır. İdeallerinin çağında ve muhitinde, yaptığı tövbe ile, ayağını denize koyup suyun üstünden geçecek kadar bir ihlas derecesine ulaşan Habîb A'cemî bulunmaktaydı. Kendi hakimiyetindeki Bestam'da yaşayan bir kişiye vesvese verdiği için mahallesindeki İblîs'i ortadan kaldıran Bayezîd bulunmaktaydı (*Tezkire*/175). Bu, onun kendi ideallerinin muhitinde yaşattığı öyle bir haldi ki, bu hal içinde Ebû Saîd el-Hayr'ın geceleri gelip kendini kuyunun başına asarak Kur'ân'ı hatmetmesinin, Hüseyin Hallâc'ın öldürülüp yakılmasından sonra onun küllerinden "Ene'l-hakk" sesinin duyulmasının ve öldürüldüğü sırada ondan akan her kandan "İnnâ lillâh" yazısının oluşmasının yadırgatıcı bir tarafı yoktu (*Tezkire*/804).

Onun yaşadığı dünya ile ideallerinde yaşattığı dünya arasında da oldukça büyük bir mesafe vardı. O günlerde artık eskilerin tarikatları unutulmaya başlanmıştı; halk arasında zâhid, âbid, ârif ve sûfî diye tanınanların, zâhiren hallerinin eskileri andırıyor olmasından ve eskilerin sözlerini tekrar ediyor olmalarından başka eskilerle hiçbir benzerlikleri bulunmamaktaydı. Her ne kadar onların dönemleri bütünüyle geçmemiş idiyse de insanların en şerlileri, insanların en hayırlılarını hafızalardan silmeye başlamıştı (*Tezkire*/9). Kendilerini müderris ve öğüt verici diye adlandıranlar da yalnızca kendilerini ve halkı aldatmaktaydı. Âriflerin, doymak bilmez boğazlarından ve sevdalı başlarından başka bir şeyi bulunmuyordu. Sûfîler, gerçek tasavvufta kendilerine lazım olan şeylerden sadece kendilerini oburlukla meşhur eden iştaha sahiptiler. Tarikat ehlinin büyük-

leri bir kenara itilmişti, gerçek hak sahipleri, içler acısı bir durumdaydı (*Musîbetnâme*/61). Âlimlere kara bir istibdat hakim olmuştu; her şey, hatta şeriat bile güçlülerin elinde mahkumdu. Kim iç âlemiyle bağ kurup da karanlık dünyaya bulanmış cehâlet ve fesadı kendi çevresinde görüp doygunluktan, unutulan idealler dünyasına dönmeyi başarabilirdi? Âttar'ın yaşadığı bu dünyada Sencer'in ve kölelerin dünyası vardı ki, burada hükümranlık adına yapılacak hiçbir kötülüğe yasak yoktu. Bu, asrın büyük sûfîsi Celâleddîn Bağdâdî'yi ihtiraslı bir hükümle Ceyhun'un dalgalarında boğduran Muhammed Harzemşah'ın, sûfîlikten dem vurduğu dünyaydı. Dönemin halîfesi Nâsır Lidînillah, emirlerin kadınlarını kaçırıp kendi haremine kapatıyor, Bağdâd'da, Rasûlullah'ın hilâfetini müstebid bir saltanata çeviriyordu. Karışık, kanlı ve günahkâr bir dünyaydı. Merv ve Nişâbûr, Guz[2]'un eline geçmişti. Semerkand, Harzem Türkleriyle savaşıyordu. Gazne, Gur[3]lular tarafından yakılıp yıkılmıştı. Onların emirleri, Horasan'ı daimî bir taht merkezi haline getirmişti. Ayaklar altına alınan, heder edilen yalnızca zayıfların kanıydı. Sığınacak kimsesi olmayan halkın malı ve kanı, hiçbir kural tanımayan orduların ayakları altındaydı ve halkın feryadı hiçbir yere ulaşmıyordu. Attâr'ın ve beraberindekilerin hayatının geçtiği tüm Horasan'da, küçük bir padişah gibi davranan müstebid ve başına buyruk derebeyleri hâkimdi. Dönemin büyük fakih aileleri, kendi velâyetlerinin bulunduğu yerlerde bir çeşit hilâfet sistemi kurmuştu. Her yerde utanmazca ve acımasızca bir istibdat hakimdi ve en küçük bir muhalefete ve tartışmaya tahammül etmemekteydi. Hoşa gitmeyen bir eleştiri en ağır şekilde sindiriliyordu.

Attâr'ın ömrünü geçirdiği bu başına buyruk müstebid

2 Türkmenlerden bir oymaktır. Selçuklular zamanında isyan edip Melikşah'ın oğlu Sultan Sencer'i bir kafese hapsederek ülkeyi yağmalamışlardır [Çeviren].

3 Herat ile Gazne arasında dağlık ve sarp bir yerdir. İran ve Hind tarihinde önem kazanan Gurîler buradan gelmektedir. [Çeviren]

dünyanın hali, ondan sekiz asır sonra kurulacak dünyadan bazı yönleriyle daha iyiydi. Onun çağında istibdat, henüz kitaplara, derslere ve ilmî bahislere hakimiyet kuracak kadar nüfûz edememişti. Attâr'ın yaşadığı çağda özgür düşünce söz konusu değildi; ama olsaydı egemen güç, onunla mücadele edecek gücü kendinde bulamazdı, düşünceler kafaların içinde kalırdı. En ufak bir yayılma imkanı bulamazsa, tedricen ölür ve unutulur giderdi. Ondan sekiz asır sonra, istibdat, darmadağın edici bekçi yayıncılığıyla düşüncenin karşısında -özgür ya da özgür olmayan düşünceset kuruyor. Düşüncenin bu şekilde ezilmesi, matbaanın icadıyla ondan yüzyıllar sonra her yeri kapladı ve "engizisyon" çeşitli biçimlerde yeniden ortaya çıkma fırsatı buldu. Özgür düşünce ne zaman ortaya çıkıp: "Benim söyleyeceklerim var ve bunu halka ulaştırmam gerekiyor" diye ısrar ettiyse karşısında, "Bu sözler, genelin maslahatına uygun değildir ve bu sözler ortalıkta dolaşmamalıdır" iddiasında bulunan istibdadı karşısında buldu. Bu iddia sahipleri: "Dünya, mevcut şekliyle benim hoşuma gidiyor" diyordu. Bunun karşısında olan düşünce ise, dünyanın mevcut halinin onlar için güzel olmadığını ve buna tahammül edilmemesi gerektiğini söylüyordu. "Düşünce" ve "düşünce karşıtlığı" arasındaki bu çekişme, her yerde sürmektedir. Attâr'ın asrından sekiz yüzyıl sonra hâlâ çok seslilik mevcut kalmışsa dünya bunu "düşünce" ile "düşünce karşıtlığı" arasındaki çekişmeye borçludur.

İlginçtir ki, Attâr'ın muhiti ve asrı, yayın teknolojisine sahip olmadığı için "düşünce" ve "düşünce karşıtlığı" arasındaki çekişme de çok fazla belirgin değildi. Bu sınırlanmışlık içerisinde toplumun muhalif kesimlerinin sözcüleri, meczuplar, garip haller sergileyenler, akıllı diye bilinen meşhur mecnûnlar idi. Fars edebiyatına ait hiçbir şiirde, delilere ve meczuplara ait eleştirel tarzdaki fıkramsı sözler, Attâr'ın mesnevîlerinde nakledildiği kadar fazla nakledilmiş değildir. Bu, Attâr'ın mesnevîlerinin bir özelliği olarak

sayılabilir. Onları naklederken, şâirin sözü o kadar samimicedir ki şâirin düşüncelerini, sözlerini kendi dilleriyle naklettiği şahıslara ait düşüncelerin bir parçası olarak görmek mümkündür. Bu fıkraların kendine özgü amacının gerçekleştirilmesine yarayan güçleri oranında makam sahibi kimseler, bu muhalif sesi, asla ciddi bir şey olarak telakki etmiyor, bundan dolayı da bunu susturmak için fazla bir çaba sarf etmiyordu. Genel halk ise, kendilerine telkin edilen bu doğru sözleri, delilerin ağzından duymalıydı. Kendileri de, bu takiyye ve tevriye sayesinde sinsi muhâliflerinden emanda kaldılar; ama bu sözleri de ağızdan ağza naklettiler. Bu sözleri naklederek kendilerini rahatlattılar.

Attâr'ın mesnevîlerinde meczuplara ve mecnûnlara ait onlarca fıkramsı hikâye mevcuttur. Şeyh'in yaşadığı o dönemde Nişâbûr'da bu türden birçok mecnûnun bulunuyor olduğunu gösteren karîneler, incelenmeye değer bulunmalıdır. Attâr'ın bu meczupları, bu tür eleştirel sözlerle geride kimseyi bırakmamakta yerden göğe kadar her şeyi, büyük bir pervasızlıkla sorgulamaktaydı. Delileri yaptıklarından ya da söylediklerinden dolayı Şeriat da mazur gördüğü için onlara yönelik herhangi bir yaptırım söz konusu olmamaktaydı. Bu cümleden şu deli hikâyesi meşhurdur: Nişâbûr'da, civarında baktığı her şeyin Nişâbûr emîrine ait olduğunu gören bir deli, bu sarığın kumaşını da ağa yapmıştır diye sarığını başından çıkarıp havaya atar (*Musîbetnâme*/253-4). Bir başka deliden de şu hikâye nakledilir: Sokaklarda çocuklar tarafından taşlarla ve sopalarla rahatsız edilen bir deli, emîrin evine sığınır. Emîr oturmakta, kölesi ise elindeki yelpazeyle emîrin yüzüne konan sinekleri kovmaktadır. Emîrin gözü deliye ilişince, "Bunun buraya gelmesine kim izin verdi?" diye bağırır. Deli şöyle cevap verir: "Çocukların taşlarından ve sopalarından kurtulmak için sana sığındım; ama görüyorum ki, sen benden daha da âcizmişsin. Birçok kişi yüzüne konan sinekleri kendisi kovabildiği halde sen kendin bu işi yapamıyorsun; görünen o ki,

çocukların taşlarından ve sopalarından beni koruyamayacaksın. Kendin başkalarının elinde esir bulunuyorken nasıl emirlik yapabileceksin?" (*Musîbetnâme*/244) Şâir, bu tür eleştirel fıkralarla yağmalayanlar ve yağmalananlar şeklinde iki kampa ayrılan bu adâletsizliklerle dolu dünyayı yermekte ve ilginç bir toplumsal kesit sunmaktadır. Servetin dağılımındaki adâletsizlik ile ilgili olarak bir delinin diliyle, eğer Allah'ın yerinde olsaydı onun nezdinde adâletsizlikten başka bir şey olarak görülmeyen bu farklılığı ortadan kaldıracağını, bununla da dünyada hiçbir bozulmanın ve kötülüğün meydana gelmeyeceğini söylüyor (*Musîbetnâme*). Başka bir bölümde, hemşehrisi Hakîm Hayyâm'ın da karşısında çözümsüzlüğe ve şaşkınlığa düştüğü birer muamma niteliğindeki ölüm ve hayat gibi kâinat sırlarını, yine bunların diliyle söz konusu ediyor. Bir hikâyesinde delinin birinin Allah'a: "Yaratılıştaki bunca toplanıp dağılma, bunca gidiş geliş seni bıktırmıyor mu?" diye sorduğunu naklediyor. Yine bir başka yerde bir delinin, acı ve üzüntüyle şöyle feryâd ettiğini nakleder: "Ya Rab, beni böyle inletmekle eline ne geçti? Eğer ben, senden can ve hayat bulmasaydım, Senin tüm can verdiklerinden emanda kalırdım (*Musîbetnâme*/91). Bir başka hikâyede meczubun birine: "Allah'ı tanıyor musun?" diye sorar. O ise şöyle cevap verir: "Beni böyle âvare kılanı nasıl tanımam? Beni kendi şehrimden, diyarımdan sürdü, huzuru da gönlümden kapıp aldı?" (*Musîbetnâme*/281) Attâr'ın yaşadığı çağda matbaa teknolojisi gelişmiş olsaydı ve bu sözler yayılma imkanı bulsaydı, soruşturmaya uğramaz mıydı? Elbette uğrardı. İnsan, Attâr'dan sekiz yüz yıl sonra onun mirasından hiç olmazsa bu birkaç şeyin kalmasını arzuluyor. Düşünce karşıtlığı daima düşünce dünyasını tehdit etseydi, düşünce, daha iyi bir dünya kuracak fırsatı nereden bulabilecekti? Bari Attâr'dan sekiz yüz yıl sonra bu dünya kurulabilsin. Attâr'ın ve onun çağının ve muhitinin diğer bir özelliği de şudur: O, zâhidlerin, ulemânın ve kaybedeceği hiçbir şeyi bulunma-

yanların dilinden, sekiz yüzyıl sonra bile ender rastlanabilecek çarpıcılıkta sözler nakletmektedir. Diken toplayıp satan bir ihtiyar, Gazneli Mahmûd'un karşısına dikilir ve onun malının mülkünün haram yollarla kazanılmış olduğunu söyler. Malının mülkünün çokluğuna rağmen, gece gündüz dervişlerin malını yediğini, halkın malı olan sopayla halka eziyet ettiğini söyleyerek onu azarlar (*Musîbetnâme*/159). Attâr, Sâmâniyân Emîri Nasr Ahmed'e karşı, İlyas adlı bir muhtesib[4]'in diliyle azarlayıcı nitelikte sert ve şiddetli eleştirileri yöneltir. Bu, gerçekte onun kuralsız ve düzensiz asrı karşısındaki telakki biçimini göstermektedir. Bu, öylesine sert ve etkili bir eleştiridir ki Nasr'ı tövbe edip bir kenara çekilmeye zorlamıştır (*Musîbetnâme*/189-190). Muhtemelen bu, Nasr hükümranlığının sonlarına tekabül eden tarihî olaylar içerisinde sönük bir şekilde yankılanan bir macera olmuştur.

Attâr'dan yarım yüzyıl ya da daha fazla bir süre sonra, onun mesnevîleri, Celâleddîn Belhî'nin[5] Mesnevî'sinin doğuşuyla birlikte câzibesini ve görkemini kaybetti. Her ne kadar Şeyh Şebusterî gibi ünlü ârifler, Attâr'ın şâirliğini, şiir ve şâirlik mesleğinden berî tutarak yücelttiler ve ondan çağların şâiri diye söz ettilerse de, çağlar sonra Mevlânâ'nın Mesnevîsi üstünlüğünü kabul ettirdi. Mevlânâ Mesnevîsi, Attâr'ın derdini, heyecanını ve ıstırabını, daha güçlü bir ahenkle, daha güzel ifadelerle ve daha mantıkî bir şekilde yazıya döktü. Gerçekte, altı büyük defter tutarında yeni bir mesnevî yazarak, Nişâbûr şâirinin tüm duygularını ve ideallerini, cazibe dolu yeni duygu ve düşünceleriyle ifade etmekteydi. Attâr'ın düşüncesindeki zayıf bulduğu yerleri, daha güçlü ve daha insicamlı bir şekilde yazıya döktü. Attâr'ın ve Mevlânâ'nın ortaklaşa işledikleri bir çok hikâye kı-

4 Şeriatça yasaklanan şeylerin yapılmasını engellemekle görevli memur [Çeviren].

5 Meşhur Mevlânâ Celâleddîn'dir. Belh'te doğan Celâleddîn, o dönemde Rûm diyarı diye nitelendirilen Anadolu'ya gelip yerleştikten sonra Rûmî diye anılacaktır [Çeviren].

yaslandığında Mevlânâ'nın ifade tarzının üstünlüğü hemen kendisini göstermektedir. *Mantıku't-Tayr*'daki (117) mesnevî'de "Şah ve Küçük Câriye" hikâyesinin bir bölümünü oluşturan Arşimedis ve Aristo hikâyesi ve yine *Esrarnâme*'deki (1648) "Bunak Yaşlı Kadının Evindeki Beyaz Padişah" hikâyesi buna örnek olarak gösterilebilir.

# III. BÖLÜM

Sencer (ölm. 550) döneminden sonraki yıllarda Attâr, bir şair olarak şöhret kazandı. Bu, kendi muasırlarından tezkire yazarı Muhammed Avfî'nin *Lübâbü'l-Elbâb* adlı eserinde onunla ilgili naklettiği tek rivayettir. O, kendi açıklamasına göre Nişâbûr'da yaşamıştır. Attâr unvanını, babasının uzun yıllar o şehirde iştigal ettiği mesleğinden almıştır. Ferîduddîn Muhammed adını taşımaktaydı, şâir olduktan sonra şiirlerinde Attâr, bazen de Ferîd ismini kullandı. Babasının ismi Mahmûd idi. Bu rivayet, dîvânının mevcut en eski nüshalarından birinde nakledilmektedir. Bu konuda elimizde ondan daha eski bir rivayet bulunmamaktadır. Kendisinin ve babasının ismiyle ilgili başka birtakım rivayetler daha nakledilmekle birlikte bu rivayetlere fazla itimat edilmektedir.

Ferîduddîn Muhammed, Sencer döneminden yıllar sonra muhtemelen 560-570 yıllarında Horasan'da şâirlikte ün yaptı. Dönemin sıradan şâirlerinin aksine o yıllarda Horasan'da bulunan saraylardan hiçbirine intisap etmedi ve şiirini dönemin hükümdarlarının övgüsüne vakfetmedi. Göründüğü kadarıyla onun şâirlik mesleğine muhtaç olmamasını sağlayan babasının mesleğindeki ustalığı, bunda etkili bir rol oynamaktaydı. Babasından tevarüs eden meslekî ustalığının yol açtığı zühd ve inziva eğiliminin de, vaktinin büyük bir bölümünü evinde geçirmesine sebeb olan rûhî eğitiminde önemli bir rolü bulunmaktaydı.

Doğumunun, Sencer döneminin sona ermesinden on-on

iki yıl önceye, muhtemelen Hicrî 540 yılına rastladığı söylenebilir. Bu konuda nakledilen başka rivâyetler, büyük bir ihtimalle onun hayatının efsâneler içerisinde kaybolmasını isteyen birileri tarafından uydurulmuştur. Bu rivayetler kritik edildiğinde bunların kabul edilmesinin mümkün olmadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Onun hayatının ayrıntılarına ait elde güvenilir bilgiler mevcut değildir. Kendisi de gerçek hayatıyla ilgili fazla bir ayrıntıya değinmemiştir.

Bütün bunlara rağmen çocukluk yıllarını büyük bir ihtimalle Sencer döneminin sonlarında geçirdiği söylenebilir. Nişâbûr ve Horasan'ı ellerine geçiren Guz'ların sebep olduğu fâciada (548) Ferîduddîn Muhammed altı-yedi yaşlarından daha büyük değildi. Şebankâre[6] Türkmenlerinin öfkeli yumruğunun yarattığı bir karışıklık şeklinde ortaya çıkan ve çaresiz durumdaki sultan için sorun oluşturan olay, sultanın ve ona bağlı emirlerin tedbirsizliği yüzünden kanlı bir fitneye dönüşmüştü. Guz fitnesi, o kadar büyük, o kadar korkunç ve o kadar acı bir olaydı ki; bunun acı etkilerinin küçük yaşlardaki bir çocuğun hatırasından silinmesi mümkün değildi.

Sultan, Guz haydutlarının eline esir düşmüştü. Sultan'ın esir edilmesiyle, Nişâbûr ve Horasan'ın tamamı, Guzların eline terk edilmişti. Başlangıçta herkes bir köşeye kaçmayı başarabilmişti. Birkaç gün içerisinde evler boşalmış, dükkanlar kapatılmış ve çarşılar terk edilmişti. Boşalan evler yağmalanmakta, evlerinde kalanlar işkenceden geçirilmekteydi. Mallarının ve definelerinin yerlerini göstersinler diye erkeklere şiddetli işkenceler yapıyorlardı, ziynet eşyalarını almak için kadınların ellerini ve boğazlarını kesiyorlardı. Ele geçirilen genç kızlar ya da erkek çocuklar her türden tecavüzlere uğratılıyordu. Kaçan çocuklar, evlerinden kaçırılan kadınlar ve çocuklar, dehşet içerisindeydi.

6 Şebânkâre, İran'daki Tûs şehrine yakın bir köydür. Geçmişte bir vilayet olan Şebankâre'nin merkezi Darbgird kasabasıydı. [Çeviren]

Define bulmak adına her gün her yeri kazılan şehir viraneye dönmüştü. Düşman karşısında mukavemet gösterenleri, her gece şehrin bir köşesinde yaktıkları büyük alevli ateşlerde kendileri için yemek haline getiriyorlardı. Pazarlar yağmalanmış, dükkanlar kapatılmıştı. Köylerden şehirlere hiçbir şey taşınmadığı için şehirlerde yokluk ve kıtlık baş göstermişti. Medreseler kapanmıştı, âlimlerin ve talebelerin her biri köşeye kaçmıştı. Şehrin büyük âlimi ve müftüsü Muhammed bin Yahyâ'ya, halkı Guzlara karşı direnişe çağıran fetvasından dolayı ağır işkenceler yapmışlardı. Ağzına zorla kum doldurup ağır işkenceler uygulayarak öldürmüşlerdi. Kendi zahiresini sakladığına inandıkları birini şiddetli bir şekilde dövüyorlardı. Bazen, diğerlerini ellerindeki her şeyi teslim etmeye zorlamak için hiçbir şeyi bulunmayanları bile şiddetli bir şekilde dövüyorlardı. Yıkılmadık hiçbir ev, çarşı, medrese ve cami kalmamıştı. Gittikleri her yeri bir şey bulacakları ümidiyle karış karış kazıyor, oranın altını üstüne getiriyorlardı.

Bu vahşi saldırıdan kaçanlar, şehirden uzaktaki mağaralarda, kovuklarda, yıkıntı ya da köprü altlarında gizleniyorlardı. Buna rağmen bu insanlar da her yerde takip ediliyor, yakalanıyor, ağır işkencelere tabi tutuluyordu. Bütün bunlar olurken, şehirle birleşik bir mahalle bu yıkımdan uzak kalmıştı. Çünkü orada sultanın ordusu bulunmaktaydı ve haydutlar, sultanın kölelerinin silahlı mukavemetiyle karşılaşmak istemiyorlardı. Sultanın köleleri de her ne kadar orada savaşa hazır oldukları görüntüsünü veriyor olsalar da haydutlara karşı herhangi bir silahlı mukavemette bulunmuyorlardı. Nişâbûr'dan oraya giden hiç kimse, takibat ve işkenceden yana güvenlikte değildi. Sultan, Guzların elinde esirdi, köleleri ise, ondan herhangi bir izin ya da işaret olmaksızın hiçbir harekete cesaret edememekteydi.

Henüz çocukluk yıllarını yaşamakta olan Ferîduddîn Muhammed, bu hal içerisinde çevresindeki ölümü, acıyı ve dehşeti bütün çıplaklığıyla görmüştü. Şâdyâh'taki babası-

nın evi, yağmadan nasibini almamıştı; ama hastalananlar, yağmalananlar, korkunç durumdan dolayı ölmek üzere olanlar ya da delirenler sürekli olarak ilaç almak için onun evine gidip geliyordu. Yaşlı Attâr da onlara sürekli olarak ilaç, nasihat ve teselli veriyordu. Şâdyâh ile birleşik durumda olan Nişâbûr'da evler harap olmuştu. Dehşet ve korkuyla birlikte ölüm, yokluk ve açlık çeşitli hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Şâdyâh, tecâvüz ve yağmadan bir dereceye kadar korunmuş olmasaydı, salgın hastalıklara, korku ve dehşetten delirenlere ilaç bulunamazdı. Oradaki her şeyde ölüm kokusu vardı, her şey büyük bir sarsıntı içerisindeydi. Ferîduddîn Muhammed, çocukluğunu bu dehşetin ve sarsıntının arasında geçirmekteydi.

Birkaç yıl sonra Guz fitnesi sönüp yok olmaya başlayınca Ferîduddîn Muhammed'in de okul dönemi başladı. Evde ve muhtemelen okulda da onu, Muhammed diye değil, Mehemşad ya da o bölgede Muhammed yerine kullanılan (*Beyhakî Tarihi*) benzer bir isimle çağırıyorlardı. Şâdyâh'ta, Nişâbûr'da ya da bulunduğu diğer yerlerde Mehemşad, o günlerde okulda öğrendiklerinden istifade etmişti. Yazı, hesap ve Kur'ân, çağın şiirinin ve edebiyatının mayasıydı. Bu müddet içerisinde Horasan, defalarca elden ele geçmişti. Sencer, Guz esaretinden kurtulmuş, tahtını tekrar Merv'e taşımış ve esaretten kurtulduktan kısa bir süre sonra da vefat etmişti (552). Onun ölümünden sonra Horasan, yakınlarıyla asi askerlerinin arasında elden ele geçmişti. Bu hal içerisinde yokluk ve yıkım bütünüyle egemen olmuştu. Sencer'in geri dönüşü buraların yeniden bayındır hale getirilmesini mümkün kılmamıştı. Aile içi savaşlar, onu yokluğun, hastalığın ve ölümün eline terk etmişti. Dehşet, ıstırap ve yıllar boyu süren karmaşa, oraya bütünüyle hakim olmuştu.

Ferîduddîn Muhammed, bu dehşeti ve ıstırabı hâlâ kalbinin ve ruhunun derinliklerinde hissetmekteydi. Yıllar sonra okulda ve medresede onun için yeni tecrübeler hasıl

olmaktaydı. Medresede çağın ilimleriyle âşinâ olmakta, babasının eczânesinde onun ustalığının sırlarını öğrenmekteydi. Bu hal içerisinde, Guz yıllarının hatırası, o yıllarda onun zihnine kazınan şâirâne yetenekleri, derde ve dağdağaya düşürüyordu. O günler, ona dünyasının çökmekte ve yıkılmakta olduğunu hatırlatıyordu. O olayları hatırladığı zaman, kendini korkunç bir kâbusun içerisinde buluyordu. Her şeyin yokluğa ve sarsıntıya mahkum olduğunu düşünüyordu.

Okul dönemini geçirdiği günlerde Guz olayı, şehirde yağmaya uğrayan birçok kişiyi korkunun şiddetinden delirtmişti. Kimileri yaşanan şokun etkisiyle suskunluğa gömülmüş, kimileri ise, takatsizlikten daha da sivri dilli olmuştu. Daha fazla düzensizlik, zihinlerde daha fazla itirazı körüklüyor, daha fazla itiraz ise daha fazla cesareti gerektiriyordu. Bunlara tahammül etmenin delilikten ya da kendini deliliğe vurmaktan başka yolu yoktu. Kendini deliliğe vuranlardan birçoğu aslında gerçek akıllılardı. Ama ün saldıkları ilâhî delilik perdesinin ardına gizlenerek toplumun muhalif kesiminin sözcüsü oldular. Sadece güç sahiplerini değil, asrın büyüklerini ve hatta şehrin meşhur âlimlerini bile bu düzensizliğin sorumlusu olarak anıyorlardı. Hatta bazen, bir çok kişi tarafından layık olmayanların gücünün ve zavallıların zayıflığının ve acziyetinin ötelerdeki meşiyete bağlandığı yaratılış sistemine karşı bile bazen üstü örtülü bazen de açıkça itirazlarda bulunuyorlardı.

Bu türden kendini deliliğe vuran akıllılar, bu korkunç olaylara şahit olan asrın muhitinde yer alıyordu. Artık sayıları geçmiştekinden çok daha fazlaydı ve geçmiştekinden çok daha sert itirazlar yöneltiyorlardı. Onlara gösterilen saygı, bu asırda da tıpkı geçmişte olduğu gibi korunurken, onlar da geçmişte ortaya çıkan diğer meczuplar, tuhaf haller sergileyen diğer akıllı deliler gibi genel halk nazarında saygı uyandırmaya devam ettiler. Akıllıların dile getirmekte ihtiyatlı davrandıkları iğneleyici sözleri onlar cesurca di-

le getiriyor, böylece insanları teskin ve teselli ediyorlardı. Sûfîyâne ve âvâre yaşantılarıyla her türlü kayıttan uzak söz ve tavırları çağdaşları için bir şevk kaynağıydı. Bu durumun genç Attâr'a düşündürücü gelmesinde ve dünyevî akılcılığı terk ederek onları taklide yöneltmesinde şaşılacak bir taraf bulunmasa gerektir.

Buna ilâveten, Nişâbûr'da ya da Horasan'da hercümerç içinde yıllar geçiren birçok ulemâ, zâhid ve sûfî şeyhi, insanların gönüllerindeki yerini korumaktaydı ve onların halleri, genel halk nezdinde saygı ile anılmaktaydı. Henüz çocukluk yıllarını yaşayan ve onlarla tanışma imkanı bulamamış olan Ferîduddîn Muhammed, onların hallerine ve sözlerine ilişkin anlatılanlardan büyük bir zevk almaktaydı. Onlardan nakledilen hikâyeleri, hayatı için bir örnek olarak görüyor ve onlara ait olan sözleri ilgiyle takip ediyordu.

Çağın ünlüleri arasında yer alan Abbâse Tûsî, Muzaffer İbâdî, Rukneddîn Âkâf, Muhammed Yahyâ gibi isimlerin sözleri ve davranışları Ferîduddîn Muhammed'in zihninde kalıcı etkiler bırakmış, düşüncesinde yankılar oluşturmuştu. Abbâse Tûsî, çağın hak âlimlerinden ve sûfîlerinden biriydi. Muzaffer bin Erdeşîr İbâdî Ebû Mansûr, sözlerinin etkileyiciliği sayesinde Horasan'dan Bağdâd'a kadar bir çok hayrana sahip olan çağın ünlü vâizlerinden biriydi ve Guz olayından kısa bir süre önce vefat etmişti (547). Onun meclislerine ilişkin hatırlar, yıllar sonra bile nakledilmekteydi. Onun söz ve davranışlarından bir kısmı, Attâr'ın zihninde hâlâ bulunmaya devam ediyordu. Guzlar tarafından katledilen Muhyiddîn Muhammed bin Yahyâ, İmam Gazzalî'nin öğrencisiydi ve tıpkı hocası gibi zühd ve irfan eğilimlerine de sahip olan çağın en ünlü imamlarından ve fakihlerinden biriydi. O günlerdeki fetret ve karışıklık ortamında Horasan'da vefat eden (549) Rukneddîn Âkâf, çağın ünlü zâhidlerinden ve fakihlerinden biriydi. Birçok müridi ve seveni vardı ve bir zühd ve bilgi numûnesi sayılıyordu. Kendisinden birçok ilginç hikâye naklediliyordu. Bu âlimlerin bilgi-

sine, zühdüne ve takvasına dair nakledilen hikâyeler, genç Attâr'ın zihninde derin tesirler bırakmıştı ve yıllar sonra bile onun eserlerinde nakledilecekti.

Nîşâbur'da medreselerin viran olmasına, camilerin sönükleşmesine ve pazarın canlılığını yitirmesine sebep olan olaylar cereyan ederken, attârın genç oğlu babasının ilaç yapımı işine şaşkınlıkla ve imrenerek bakıyordu. Attârların işleri açılmıştı (553) ve hastalar, eczaneye gidip gelmeye devam etmekteydi. Acaba eczane Şâdyâh'a taşınmış mıydı ya da yaşlı attâr, Guz hadisesinden sonra da yeniden Nişâbûr çarşısında hastaların nabzını muayene edip onlar için ilaç hazırlamış mıydı? Her hâlükârda attâr Mahmûd, hiç aksatmadan ve hiç kimseden çekinmeden eczanesine gelen hastalara ilaç veriyor, onları teselli ve teskin ediyordu.

O yıllarda buluğ çağına yaklaşmakta olan Ferîduddîn Muhammed için eczanenin câzibesi, medresenin câzibesinden daha az değildi. Gizemli bir aşk, onu sûfî hayatına ve dergâha çekiyordu; ama dergâhın yolunu, medrese ile pazar arasında bulmaktan daha fazla hoşlanıyordu. O kadar ki, hem zamanını medresede geçiriyor, hem de pazara ve eczaneye gidip geliyordu. Hem pazar, hem de medrese onun için çekiciydi. Her ikisi de onun yolunu, sûfîlerin, evliyânın ve kudsîlerin yolu olan tefrîd ve tecrîd ufuklarına ulaştırabilirdi. Ama babasının eczanesi, önünde açılmış olan daha yakın ve güvenli bir yoldu.

Eczane sayesinde pazarın usûlünü öğrenmekte ve sayelerinde ekmek yediği toplumsal sınıfları tanımaktaydı. Mallarını şehre getiren köylülerle konuşma imkanı bulmakta ve hastaların insânî acılarını ve ruhsal hallerini tedavi edecek yolları kavrayabilmekteydi. Böylelikle âfâkta ve enfüste kendisi için mümkün olmayan bir seyri, seyirsiz bir sülûk vâsıtasıyla âfakta ve enfüste kurabilmekteydi.

Medresenin yolu o kadar emin değildi. Yavaş yavaş öldüren ilim gururunun onu, fakihçe makam düşkünlüklerine âşık etmesi ve gönülleri birer ilâhî menzilgâh olan halkın

genelinin durumundan onu gâfil kılması mümkündü. Lafız ve ibârelerle iştigal etmenin insana kazandıracağı hiçbir şey yoktu. Bunlar, gönülleri tatmin edecek, insanı mânevî makamlara sülûke hazırlayacak şeyler değildi ve muhtemelen, medrese ehlinin kuru sözleri, rûhânî ve irfânî tecrübelerden ibaret olan mâverânın önünde bir engel oluşturacaktı.

Elbette Guz fitnesinden dolayı, o yıllarda gerek medresede ve gerekse pazarda, yıkım ve kesat hakimdi. Sencer'in geri dönüşünden vefatına kadar olan süre içerisinde Nişâbûr'da 25 medrese ve 12 kütüphane yıkılmış ya da hasar görmüştü (Ferûzanfer/38). Malların yağmalanmasından ve yolların güvenliksiz oluşundan dolayı pazarda da tam bir durgunluk yaşanıyordu. Attârlar çarşısında çıkan yangın, sarsıntıyı ve güvensizliği arttırmıştı.

Bu durum, yarı viran yıkık haldeki medreselerde, gördüğü musibetlerden dolayı bitkin durumda olan müderrislerin ve âlimlerin yanında, fıkıhtan Kur'ân'a, tıptan felsefeye kadar çağın tüm geçerli ilimlerini öğrenen Ferîduddîn Muhammed'i, medreseden çıkarıp dükkâna, babasının eczanesine yöneltti. Ferîd, burada ilaçları tanıma, vilayetlerdeki salgın hastalıkların ilaçlarını deneme ve uygulama, şehirde ve köylerde yaşayan yoksul sınıfların sıkıntılarını tanıma fırsatı buldu. Bu fırsatlardan yararlanması, ona sıradan halkın yaşantısını az çok tanıma imkanı vermişti. Meslekî ustalığındaki becerisinin gereklerinden biri olan tıp ve eczacılık ile ilgili kitaplar okuması, onu tabiatta, dağlarda, çöllerde ilaç yapımında kullanılacak bitkileri aramaya itti. Bu alanda yaptığı her araştırma ve okuduğu her kitap, kendi ustalığını arttırırken, babasının eczanesinin itibarını da yükseltti.

Evde ya da dışarıda nadiren bulduğu boş vakitlerinde sûfî kitapları okuyor ve şiir denemeleri yapıyordu. Sûfî kitapları ile ilgili yaptığı araştırmalarında zâhidlerin, vâizlerin, şeyhlerin ve evliyânın hallerine ve makamlarına dâir çok ilgi çekici notlar topladı. Derinleştikçe, bunların kendi-

si açısından çok ibret verici ve düşündürücü olduğunu gördü. O dönemlerde şiir ve şâirlik alanında Sencer sarayının şâirlerinden Evhaduddîn Enverî, hâlâ eşsiz bir şöhrete sahipti ve doğal olarak Ferîd Attâr da onun üslûbunun ve düşüncelerinin etkisinden uzakta değildi. Fakat Enverî'yi bile kıskançlığa düşüren Senâyî'yi tanıdıktan sonra onun vaaz ve tahkike eğilimli şiiri, doğal olarak kendisiyle daha fazla örtüştü. Okul yıllarında Muhammed bin Yahyâ'ya mersiye olarak yazdığı ünlü kasîdesi şehirde elden ele dolaşan Hâkânî'nin şiiri, kendisi açısından vaaz ve tahkik alanındaki şiirin en düşündürücü örneği olmuştu. Zuheyr Fârîyâbî, Mucîr Bîlkânî, Felekî Şirvânî ve Cemâleddîn Muhammed İsfehânî gibi asrın diğer şâirleri de o günlerde bu alanda dikkat çekici şiirler terennüm etmekteydi. Ferîd Attâr, taşıdığı zâhidâne eğilimlerin ve çağının doğal gerekliliğinin etkisiyle vaaz ve tahkik şiirine yöneldi. Bununla birlikte birçok şâirin aksine o, dönemin saraylarına ve eşrafın meclislerine ilgi göstermedi ve onlarla ilişki kurmaktan uzak durdu. Eczanesi, onun için hükümdarların saraylarından daha çekiciydi. Hatta medrese ihtirasları ve kendisi için doyum elde etmenin zor olmayacağı medrese tartışmaları onu pek çekmiyordu. Her şeyden çok daha fazla kendisini çeken tasavvufu, kalender tarzını ve melâmet ehlinin yolunu çok daha fazla beğendi. Bu eğilimler, onu zühd hırkasını çıkarmaya, avamın elbisesini yaşantısını bürünmeye, onlar arasında nefes almaya ve kendi rûhânî uygulamalarını halka âşikâr etmemeye zorluyordu. Bu yüzden yıllar geçmesine rağmen o, hâlâ dükkanında elinde idrar şişesiyle, yoksulların ve acı çekenlerin nabzını tutarak, gönlünü mânevî âlemlere ve tasavvuf ehlinin makamlarına kaptırmış bir halde bulunuyordu. Her iki meşguliyetten fırsat buldukça bir boş zaman uğraşısı biçiminde ilgilendiği tek şey, her geçen gün onda daha da ilerleme kaydettiği şiirdi.

# IV. BÖLÜM

Henüz otuz yaşındayken, zühde ve tahkike dayalı şiir alanında ıstıraplı, ibret verici ve düşündürücü olmaya başlamıştı. Ölüm düşüncesi ve her şeyin fâni olduğu vesvesesi, o yıllarda genç zihninde öyle bir yer etmişti ki, ömrünün altmış yılının yarısının gitmiş olduğunu düşünüyordu. Başkalarının elli-altmış yaşlarında kapıldığı ölüm ve yokluk düşüncesine o, otuz yaşlarındayken kapılmıştı. Vaktin kendisinden de gerekli olan vakti değerlendirme düşüncesi, o yıllarda şiirini bazen tövbeye bazen de *-nadiren-* lezzet arayışına zorluyordu.

Yıllar sonra kırk yaşını geçtiği dönemlerde, Senayî Gaznevî tarzında sûfiyâne gazeller ve zâhidâne kasîdeler yazmakla daha fazla uğraşmaya başladı ve her iki alanda da değerli eserler verdi. Bu süre içerisinde bazı kısımlarının şöhreti Ferîduddîn Muhammed'in zihnini onları taklide yönelten Senâyî mesnevîlerinden başka, Ürdünlü ve Iraklı şâirler tarafından Horasan'a taşınan bazı manzumeler de onun mesnevî yazmaya olan ilgisini arttırmaktaydı. Muhtemelen Hâkânî'nin *Tuhfetu'l-Irâkeyn*'i ve Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ı o günlerde Horasan'a ulaşmıştı. O günlerde ya da kısa bir müddet sonra, Rey ve Irak yolcuları, Nizâmî'nin şiirlerini Horasan'a getirmişti. *Tezkiretu Lübâbu'l-Elbâb* müellifi Avfî, Nizâmî'nin şiirlerinden birkaç örnek ele geçirmişti.

O günlerden, ömrünün sonlarına yakın bir zamana kadar Attâr'ın ömrünün daha çok mesnevî yazmakla geçtiği

açıkça görülüyor. Ömrünün sonuna kadar geçen otuz-kırk yıl içerisinde hemen hemen tüm zamanını, rûhânî halleri ve makamları düşünerek ve abdâlların, meczupların ve evliyânın sözlerini inceleyerek geçirmişti.

Bütün bu süre içerisinde pazarın şeyhi, kendisini çağının hadiselerinden uzak tutmuştu. Hakîm Enverî'nin bu alanda ün yaptığı, yıldızların yaklaşmakta olduğu ve bir tufanın kopmak üzere olduğu yönündeki söylentiler, Harzemşahlılar ile Horasanlılar arasındaki çekişmeye dair anlatılanlar ve hatta Nîşâbur'da en güncel konu olarak kabul edilen Şeyh Kübra sülâlesinin zuhuru ve onun halifeleri ile Horasan şeyhleri arasındaki tartışmalar, onda hiçbir heyecan uyandırmamıştı. Kısıtlı miktarda da olsa mâişetini sağlayabildiği için padişahların geniş mâişet imkanları, medrese ehliyle iç içe olmak ya da dergâh ehliyle fetihlere çıkmak onu pek sarmıyordu. Onun tüm arkadaşlığı, neredeyse çağın şeyhlerinden ve zâhidlerinden başka kimseyle tanışıklığı olmayan pazardaki ve mahalledeki yakınları ve dostları ileydi. Onun şiirlerinde ve yazılarında günlük yaşantısına dair bundan başka hiçbir belirti bulunmamaktadır.

Bununla birlikte uzlet ve inziva içinde bir hayatı tercih etmiş olması, onun Nîşâbur'da oturan Harzemli sûfî ve ârif Mecduddîn Bağdâdî ile tanışmasına engel değildi. Fakat gerek onunla ve gerekse Mecduddîn'i, Horasan'a naibi ve temsilcisi olarak tayin eden şeyhi ve mürşidi Necmüddîn Kübrâ ile herhangi bir şeyh mürid ilişkisi içerisine girmedi. Hatta Mecduddîn, pazarın şeyhiyle [Attâr'la] tanışmaya gittiğinde, ona [Attâr'a] kâmil bir şeyh gibi tazimde bulundu. Attâr'ın kendisini görmeğe gittiği bir gün de ona, Allah yolunun adamı anlamına gelecek sözlerle hitap etti. O dönemlerde Nîşâbur attârı, uzlet içerisinde bir zâhid ve kavgadan uzak bir sûfî hali içerisinde bulunmaktaydı.

Ömrünün son yıllarında, Horasan ve Mâverâünnehr'in ünlü vâizi ve zâhidi Bahâuddîn Belhî ile tanışmış olmaktan dolayı çok mutlu olmuştu. Rivayetlere göre, Moğolların

Mâverâünnehr'e saldırdıkları sıralarda Bahâüddîn Belhî, âilesi ile birlikte Horasan üzerinden Bağdâd'a ve oradan da hacca giderken, Nişâbûr'da Attâr'la tanıştı. Attâr, o yıllarda henüz buluğ çağına girmemiş bir çocuk olan Bahâüddîn Belhî'nin oğlu Celâleddîn Muhammed'i teşvik etmiş ve ona *Esrârnâme*'sinin bir nüshasını hediye etmişti. *Esrarnâme*'nin ve Attâr'ın diğer eserlerinin Mevlânâ'nın sözlerinde kalıcı etkiler bırakmış olması, bu görüşmenin gerçekleştiğini teyid etmektedir. Gerek Mevlânâ'nın eserlerinde ve gerekse Attâr'ın yazdıklarında bu olaya ilişkin hiçbir işaret bulunmamakla birlikte, bu görüşmeyi tarihî açıdan kabul edilebilir kılan çok çeşitli karîneler mevcuttur.

Gûz fâciasından (548) yarım asır sonra Ferîd Attâr, altmış yaşına merdiven dayamıştı. Ömür konusuyla ilgili otuz yaşında düşündüğü şeyler, şüphesiz elli sekiz yaşındayken de (598) altmış yaşındayken de çok fazla değişmemişti. Şimdi Nişâbûr pazarında ve eczaneye gelenler arasında şeyh diye anılıyordu. Şeyh Attâr-ı Nişâbûr... Vaktini çoğunlukla irfânî mesnevîler yazmakla ya da bu gibi konuları düşünmekle geçiriyordu. Her türlü riyadan uzak zühd içindeki yaşantısı, onu uzlete daha fazla yaklaştırıyor ve zevke ve gaflete gark olmak olarak gördüğü dünyayı ise gözünde gittikçe değersizleştiriyordu.

Şeyhin yetmiş yaşının zirvesinde bulunduğu on-on iki yıl sonra, yaşadığı şehirde neredeyse bir yabancı haline gelmişti. Tanıdıklarının ve yaşıtlarının neredeyse tümü vefat etmişti. Yeni bir nesil ortaya çıkmakta; Nişâbûr, Şeyh'in daha önce görmediği ve dost gözüyle bakmadığı yeni yöneticiler, yeni öğrenciler ve yeni zâhidler bulmaktaydı. Güç Harzemlerin eline geçmişti. Harzemşâh, -Sultan Alâeddîn Muhammed- korkunç gücüyle, Nişâbûr'da şiddetli bir istibdat kurmuştu.

Şeyh Attâr'ın, çağının dünyasıyla hemen hemen hiçbir irtibatı bulunmuyordu. İnzivadaki köşesinde, mescidde, evinde, Allah düşüncesinden başka bir şeye sahip değildi

ve Allah'a karşı âşıkane korkusundan, âşıkane ümidinden ve âşıkane ibadetinden başka bir şeyle uğraşmıyordu. Hastalarına karşı babacan bir şefkati hiçbir zaman eksik etmiyordu; ama kendisi mürşidsiz, şeyhsiz ve dergâhsız bir sâlik olarak sûfîyâne rüyalara gark olmuş bir halde bulunuyordu. Bu âşıkâne arayış düşüncesi, uyurken, uyanıkken, inzivadayken ya da halkın arasındayken hiçbir zaman onun peşini bırakmıyordu. Onun tek endîşesi Allah'tı, bu düşünce onun zihnini hiçbir zaman terk etmiyordu. Bu sonsuz azamet, bütün duygularının, düşüncelerinin ve rüyalarının hedefiydi; onu izliyor, onu arıyor ve onda yok olmak istiyordu.

Gazellerinde her ne kadar aşkı terennüm ediyorduysa da bu güç yetirilmez sonsuzlukla ilişkili oluşu, onun gazellerini kalender, ümitsiz ve bazen de kural tanımaz kılıyordu. *Esrârnâme* adıyla terennüm ettiği manzumesinde, onu saflaştırıp kirlerden arındıracak ve aşkına layık hale getirecek sırları arıyordu. *Tezkiretu'l-Evliyâ*'da topladığı şeylerde, Allah yoluna bağlı olanların ayak izinin peşinden gidiyor, şevk ve arzuyla kelime kelime, o izleri örten perdeyi aralıyordu. *İlâhînâme*'de, mâsivâsında[7] olan şeyleri, onun sonsuz kemal ve azametine ait efsâne, öğüt ve sırları gösteriyordu. *Musîbetnâme*'de, her nebînin ve her velînin gittiği yolu arıyor, *Mantıku't-Tayr*'da Süleymân'ın kuşunun ardından fenanın eşiğine ve O'nun katına yol buluyordu. Bu hal içerisinde O'nun aşkı, O'nun vuslatı ve O'nun ayrılığı, O'nun yakınlığı ve O'nun uzaklığı, günler, geceler boyunca zihnini altın rüyalar içinde aşka boğuyordu.

Hakkın cemalini talep ediyordu ve bu arzunun ateşiyle yanıyordu. Kıyametin gözükmesi demek olan vaad edilmiş yarın, onun için gönüle teselli verecek bir şey değildi. Yarınla buluşmayı, çocukça mutluluktan başka bir şey olarak görmüyordu. Bugün buluşmak, yüz yüze gelmek ve bu

7 Mâsivâ: Allah'ın dışında kalan her şey [Çeviren].

dünyada buluşmak tüm zihnini kaplamıştı. Zaman zaman, bütün ömrü boyunca arayışı içerisinde olduğu izi belirtisi olmayan Sîmurg'la arasındaki cezbeden kaynaklanan bir tür tanıklık, bir tür yüz yüze gelmişlik buluyordu. Bu sonsuz huzûr [bulunma, hazır bulunma] duygusu, Allah'ın tüm mâsivâsındaki gaybeti [bulunmama durumu] ondan talep ediyordu ve o, uzlet ve inziva ile eczanesinde halka fedâkârca hizmet ederek, arta kalan gerçek mâsivânın tümüne sahip oluyordu. Bu nûrânî ferâgât [boşa çıkmışlık] içerisinde yaşlı Attâr, Allah'tan başka hiçbir şeyi düşünmüyor ve onun aşkından başka hiçbir şeye boyun eğmiyordu.

# V. BÖLÜM

Nîşâbur şeyhi, daha da yaşlanmıştı; ama onun takipçilerinin dünyası her gün daha da gençleşiyordu. Çocukluk yıllarının yağmalanan yıkılan Nişâbûr'u, her gün daha da değişiyordu. Her gün ortaya çıkan yeni insanlar ve pazarda, medreselerde ve dergâhlarda ortaya çıkan yeni uğraşılar, dünyanın manzarasını gün geçtikçe değiştiriyordu. Dünyadan ve dünya ehlinden arta kalan zamanlarında da bu değişimler, onun zihnini çok meşgul etmiyordu. Okuyor, yazıyor, düşünüyor, ibadet ediyordu; dünya kapısını yüzüne kapamıştı. Bu hal içerisindeyken, yıllar önce Harzemşâh'ın emriyle Nişâbûr'dan Harzem'e giden eski dostu Şeyh Mecduddîn Bağdâdî'nin, bir müddet sonra sultanın suizannı sebebiyle Ceyhun'da boğdurulduğu haberini almıştı. Bu haber onu çok yaralamıştı. Bu yıllarda yazmakla meşgul olduğu mesnevîsinde bu olayın etkisinin görülmemesinin sebebi, şeyhin bu eseri yazdığı sırada bütünüyle rûhânî bir hayat yaşıyor olmasıydı. Dış dünyada gerçekleşen olayların, onun cismânî hayatında yankı yapacak gücü bulunmuyordu. Harzem sultanının Abbâsî halîfesi en-Nâsır ile savaşa girişmesi şehirdeki birçok zâhidin, şeyhin ve din adamının, Harzemşah'a yönelik rahatsızlığına sebep olurken; onun sözlerinde ya da düşüncesinde bu olayla ilgili rahatsızlığını ortaya koyan hiçbir tepkiyle karşılaşılmamaktadır. Onun dünyası ile Harzemşah'ın dünyası arasında çok büyük mesafeler vardı. Savaş, kan, mal, makam uz-

let evinin içindeki dünyasının eşiğine nüfuz edememekteydi. Onun hayatı, halka hizmet ve hâlıkı aramakla geçiyordu. Sultan ile halîfe arasında olup bitenlerden tamamen uzakta bulunuyordu. Moğol ordusu, yeni Nişâbûr (=Şâdyâh) önlerine gelip şehri kuşattığı zaman bile, Şeyh'in henüz Harzemşah ile Moğol hânı arasında geçenlerden muhtemelen haberi bulunmuyordu ve yeni şehirdeki kuşatmayı ve yangınları, Guz Türkmenlerinin yeni bir saldırısı sanıyordu. Bundan birkaç hafta önce hacca gitmek için Horasan'dan geçen Belh'in meşhur hatîbi, sûfîsi ve fakihi Bahâüddîn Veled ile görüşme fırsatı bulmuştu; ama muhtemelen bu görüşmede dünya olaylarından uzak rûhânî, ârifâne meseleler üzerine konuşulmuştu ve Cengiz ile Harzem sultanı arasındaki macera, konuşmaya konu edilmemişti. Yıllar önce (H. 592) Henduhan adlı Harzemşahlar hânedanından bir şehzâdeye gazellerinden birinde işaret etmiş olması (Ferûzânfer/82) altmış yaşından önceki yıllarıyla ilgiliydi. Zira o dönemde henüz bu kadar uzlete ve inzivaya çekilmemişti. Bu yöndeki değinisi de geçmiştekilere işaret etmesi yönüyleydi.

Guz fâciasından (548) Moğol fâciasına (618) yetmiş yıl geçmişti. Bu müddet içerisinde Şeyh'in yaşı en azından yaklaşık olarak yetmiş sekize ulaşmıştı ve uzlete, zühde ve riyâzete gark olduğu bu dönem boyunca, cismânî gücünü, bu yaşın gerektirdiğinden çok daha fazla tahlil etmiş olmalıydı. Bu yaşta uzlet dünyasının dışında olup bitenleri öğrenmek istese bile, kulağı, gözü ve dili artık kendisine yardımcı olamayacaktı. Zaten kalbindeki Allah'a kavuşma aşkından, cemâline ulaşma şevkinden dolayı başka hiçbir şey ilgisini çekmiyordu. Fakat yeni facia, Guz fâciası değildi. Guz faciasını yanında küçük ve önemsiz bırakacak bir faciaydı. Şâdyâh'la birlikte Nişâbûr, bu ara içerisinde ikinci defa eski görkemini gücünü yeniden kazanmıştı. Şehir tamir edilmiş, pazar yeniden canlılığına kavuşmuştu. Vakitlerini

sınır boylarında geçiren şehrin "Ehdâs" ve "Mottavvi'e"si onu müdafaa edebilmek için geri dönmüş, hazır bulunduğunu göstermekteydi. Şehir, saldırı hedefi haline gelince, Nişâbûr gençleri, saldırgan "küffâr"a karşı savaşmak için hemen harekete geçmişti. Nişâbûr'un gâfil avlandığı Guz hadisesinin aksine, bu kez hiç tereddüt edilmeden saldırgana karşı mukavemet gösterilmişti. Zillet içerisinde Cengiz ordusunun önünden kaçan Sultan Muhammed kendini kaybederek Mâveraünnehr ve Horasan'dan çekilirken buraları bir katliam yerine çevirmişti. Horasan'ın gayretli gençleri direnmeye devam ederken, Guz faciasının zihinlerdeki canlılığının korunduğu Nişâbûr'da da saldırgan kâfirler karşısında teslim olmak mümkün değildi.

Şehir kuşatılmıştı; ama kuşatma uzun sürmüştü. Her tarafta çatışmalar sürmekteydi. Moğollar, şimdiye kadar hiçbir yerde bu kadar sert bir direnişle karşılaşmamıştı. Nişâbûrlular, Cengiz'in en yakınlarından biri olan damadı "Han"ı öldürmüşlerdi. Kuşkusuz, buradaki direnişi kırmadan Horasan'a ilerlemek mümkün değildi. Bu yüzden buranın savunulması konusunda ciddiyetle ısrar ediliyordu.

Nihayet şehir, Şâdyâh'tan başlayarak düşmanın eline geçti (Safer 618) ve tam bir yangın ve talan yerine çevrildi. İki hafta boyunca kan gövdeyi götürdü. Var olan her şey yağmalandı, her yer yıkılıp yerle bir edildi. Şehir dümdüz bir çöle döndürülmüştü. Üstlerine gelen Moğol Hanı'nın süvarilerinden hiç kimse kurtulamamıştı. Diğerlerinden ayrılarak Hân'ın otağına gönderilen sanatkârlardan bazılarının hayatı ölümden beter olmuştu. Şâdyâh'ta tenha harabelere kaçma fırsatı bulanlar, yıkılmış kaleler içinde esir edilmişti.

Yaşlı ârîf, şâir Muhammed Ferîduddîn Attâr da şehrin meşhur kalelerinden birinde Moğollar tarafından katledilmişti. Bu rivayetin sıhhati, konuşulmaya değer; ama öyle

[8] Ehdâs: Gençler; Mottevvi'e: Kâfire karşı gönüllü olarak savaşta ön saflara gidenler demekti.

görünüyor ki, ömrü boyunca mahkumu olduğu zayıflığına ve çaresizliğine rağmen o hengâme içerisinde kaçmak için buraya kadar gelmiş olmalıydı. Hiç kimse için kaçmanın mümkün olmadığı bu hengâmede onun evi ve eczanesi de tıpkı diğerlerinin evleri gibi yakılıp yıkılmıştı. Göründüğü kadarıyla hanımı ve çocukları da katliamdan kurtulamadı. Onun "Bizim köyümüz" diye tabir ettiği, muhtemelen babasının doğum yeri olan şehrin dışındaki bir mezrada akıbeti meçhul kaldı. Bu süre içerisinde köylerin, şehirle bağlantısı kesilmişti; ama köylüler de şehirlilerden katliama ve yağmaya daha az maruz kalmamıştı.

Şehirler o kadar yağmalanmıştı ki, geriye birkaç yıkıntı üzerinde tüten ateşten başka bir şey kalmamıştı. Tüm yıkıntılar ortasında, köpek ve horoz sesiyle kurt ulumalarından başka bir şey işitilmemekteydi. Vahşiler, onları bile kılıçtan geçiriyordu. Çocukluğunda Guz faciacından canını kurtarabilen yaşlı Attâr, Moğol faciasında acı içinde can vermişti. Mülkünden, evinden ve servetinden geriye yıkıntıdan başka bir şey kalmamıştı. Araştırmayla, tefekkürle ve şiir yazmakla geçen ömrü, karşı konulmaz bir faciayla sona ermişti. Halk ve hâlık aşkıyla geçirdiği yetmiş sekiz yıllık ömründen geriye adından başka bir şey kalmamıştı. Ondan geriye kalanlar, bu hadiseden bir müddet önce civar şehirlere gidenlerin ya da az sayıdaki kaçanların beraberlerinde nüshalarını götürdükleri yazılarıydı. Bunlar, bir nesir kitabı, bir şiir dîvânı ve zühd, riyâzet, tefekkür ve rûhânî aşk dolu ömrünün hâsılası olan birkaç mesnevîydi. İki kanlı fâcia arasında geçen bir ömrün, bu denli dertli ve yanık olmasında, ölüm düşüncesi ile iç içe bulunmasında şaşılacak bir yan bulunabilir miydi? Attâr, ömrünün büyük bir kısmını bir çeşit uzlet içerisinde geçirmişti; ama onun uzleti, halktan tamamen kopuk bir uzlet değildi.

# VI. BÖLÜM

Burada, Attâr'ın bu süre içerisinde neden ve kimlerden dolayı bir uzlet ve inziva arayışı içerisinde olduğu sorulabilir. Babadan kalma bir eczaneye sahip olan Nişâbûr attârı, bir çok yolcunun içinden geçtiği ve birçok hastalığın yayıldığı bir şehirde yaşıyordu. Hastaların sürekli olarak eczanesine hücum etmeleri ve onun da sürekli olarak bu hastalıklar için ilaç yapmakla uğraşması, onun uzlet içerisinde yaşamasına pek fırsat vermiyordu. Eczanede kimileri ondan diğer tabiblerin reçetelerini talep ediyor, kimileri onun kendisinin muayene etmesini ve ilaç vermesini bekliyordu. Hatta ondan hastaları için yastık isteyenlerle şerbet ve ilaç isteyenler bile vardı. İlaç hazırlamak, pazardaki diğer esnafa gidip gelmesini, en azından Çin'den, Hindistan'dan, Mısır'dan, Şam'dan ve Irak'tan çeşitli ilaçlar getiren tüccarlarla sohbet etmesini gerektiriyordu. Diğer attârlarla ve ilaç toptancılarıyla ilişki kurmak, az bulunan ilaçları bulmaya çalışmak, yoğun bir çalışmayı gerektiriyordu ki bütün bunların, uzlet ve inziva içerisinde gerçekleşmesi mümkün değildi. Alım satım, sipariş, teslim, alacak verecek gibi işlerin yanı sıra eczanenin idaresine de zaruret vardı. Uzlet köşesine çekilebilmek için kalabalık bir şehirde yer alan ve başka birçok rakiplerinin de bulunduğu, ünlü eczanesinde sürekli müşterilerini özellikle de garip ve çaresiz acı çeken hastalarını memnun etmeli, işlerini bitirdikten sonra evinin yolunu tutmalıydı. Şeyh, şehrin dışındaki bir çiftlikte yer alan bu köşesinden gidip geldikçe ilaç yapımında kullanacağı

otları toplarken, çoğunlukla câhil, fakir ve aç gözlü köylülere de uğramadan edemezdi. Attâr'ın "bizim köyümüz" diye tabir etmesinden anlaşıldığı kadarıyla bu çiftliğin bir bölümü babasından -ya da yakınlarından- kendisine miras olarak kalmıştı. Attâr'ın "Bizim köyümüz" sözüyle Kedken'i kastettiğine dair görüşü destekleyecek hiçbir delil bulunmadığı gibi bunu reddedecek bir delil de söz konusu değildir. Ama Şeyh, hayatının hiçbir döneminde Kedken'e yerleşmedi. Onun Kedkenli olması meselesi, hayatının sona ermesinden çok sonra büyük bir ihtimalle Haydariyân Zave tarafından dillere düşürüldü.

Bu şartlar altında Nişâbûr Attârı, halkla irtibatını kesip rûhânî uzlet ve inziva ile kendisini bütünüyle halktan koparamazdı. Zühd ve şeriat ehli birisi de olduğu için, mescide, vaaz meclislerine, cenaze ve bayram merasimlerine katılmazlık edemezdi. Ayrıca, bu meclislere ve merasimlere katılan şehrin muhtelif kesimlerine mensup kişileriyle de ilişkisinin olmaması düşünülemezdi. Bu durumda onun uzleti gerçek bir uzlet idi. Bu uzlet, kendi ustalığı ve kendi kişisel âlemi ile olan ilişkisine engel teşkil eden herkesten ve her şeyden irtibatını kesmesini gerektiriyordu. Toplumun müreffeh kesimleri yiyip içmeye ve eğlenceye gark olmuştu. Haris ve çıkarcı tüccarların servet biriktirmekten ve gösteriş yapmaktan başka bir düşüncesi yoktu. Vilayet emîrleri ve vezîrleri, sultanın kendilerine sağladığı mevkilerin ve makamların mağruru ve meftûnu olmuştu. Müridlerinin ve talebelerinin çokluğu, makam sahibi ulemânın yaşantısını, emirlerin ve vezîrlerin debdebe dolu yaşantısına ihtiyaç duymaz hale getirmişti. Şehrin fâsıklarının, kötülerinin, hırsızlarının, sözünde durmayanlarının, pazarlıkçılarının ve haram yiyicilerinin dünyaya taparcasına bağlılıkları, mâverâ âlemini hissetmelerine engel teşkil ediyordu. Hükümet sisteminin destekçilerinin, saray şâirlerinin, profesyonel askerlerin, vakıf sahiplerinin, tefecilerin, iki yüzlülerin varlığı, genel halk kesimlerini zahmete ve sıkıntıya

sokmaktan ve sömürmekten başka bir işe yaramıyordu. Bu iç içe geçmiş sınıflar içerisinde, Attâr'ın, uzletinde bütün bu parazitlerden tümüyle irtibatını kesmesi mümkün değildi.

Attâr, bu kesimlerden uzlette ve onlardan ayrıydı; ama onların durumlarını bilmiyor da değildi. Kural tanımazlıklarının ve adaletsizliklerinin farkındaydı. Mahallesinde ve pazarda Moğolların kural tanımazlıklarıyla karşılaşmıştı. Onlarla ilişkisi olan kimselerden cehâletlerine ve adaletsizliklerine ilişkin birçok hikâyeler duymuştu. Bu hikâyeler, onun için bazen üzüntü ve ibret kaynağı bazen de alay konusuydu. Bundan dolayı onlarla konuşma gereği duymamıştı. Onların hiçbirine ihtiyacı yoktu, bu yüzden de onlardan hep uzak durmuştu. Bağımsız bir sanatkârdı, dükkânında ya da çiftliğinde sultana ait olan herhangi bir şeyi hemen iade ederdi. Şâirdi; ama, her fırsatta ileri gelenlere kasîdeler yazarak dünya erbâbına el avuç açan şâirlerden değildi. Makam ve mansıp için sultanın ya da vezîrlerin kapısını çalmaya ya da onlardan herhangi bir şey beklemeye ihtiyacı yoktu. Nişâbûr emîrinin servetine ve görkemine kem gözle bakmazdı; ama onu toplum içerisindeki gelir dengesizliğinin bir göstergesi olarak görürdü. Dönemin padişahının halkın canına ve malına kasteden sınırsız gücünü arzulamazdı; ama onun bir çeşit gizli şirk içerisinde, zâlim ve câhil bir insan olduğunu düşünürdü. Avamın ileri gelenleri aleyhine kötü sözler söyleyip hakaret etmezdi; ama onların sürekli olarak fırkalar arasına fitne sokmaya çalışmalarından da rahatsızlık duyuyordu.

# VII. BÖLÜM

Attâr'dan kalan eserler arasında yer alan *Tezkiretu'l-Evliyâ* kitabı, tertibindeki süreklilik nedeniyle Şeyh'in ilk telif denemesi olsa gerektir. Kendisi, kitabın önsözünde (Nicholson baskısı, Tahran Ofset/5) "Sebebi bilinmeyen bir şekilde çocukluktan beri bu kesime yönelik sevgi"nin tüm gönlünü dalga dalga kapladığını ve "onların hallerini incelemeye" "büyük bir eğilim" gösterdiğini (A.g.e/2) belirtmektedir. Şüphesiz bütün vaktini onların sözlerini inceleyerek geçirdiği sırada, kendisi için de dostları için de hoşa giden kısımları seçip ayırıyordu. Öyleyse bu not toplama işi, okul döneminden sonraki yıllarda başlamış olmalıydı. Elbette kitabın bölümlerine son şeklini ne zaman verdiğine ilişkin bugün belli bir zaman tayin edilememektedir; ama eldeki deliller açıkça göstermektedir ki, şeyhlerin ve imamların sözlerini derlemeye başlamasından, elindeki notları ayrı ayrı "bab"lar haline getirip bir kitap şeklinde telif edinceye kadar aradan uzun yıllar geçmişti.

*Dîvân*'ında ve mesnevîlerinde bu mensur eserinin adı hiç zikredilmemiştir. Şüphe yok ki, bu durum, onun o şiirleri yazmakla meşgul olduğu sıralarda hâlâ not toplamaya ve topladığı notları yazıya geçirmeye devam etmesinden kaynaklanıyordu. İş, tamamen bitirilememişti. İmam Mecduddîn Harzemî'nin ismini zikrettiği kitabının önsözünde ondan, "gidenler" olarak bahsetmesi, kitabın Mecduddîn'den sonra (H. 613) tamamlandığını gösteriyor. Bu durumda Şeyh, ilk telif tecrübesini, ömrünün sonlarına doğru

ve tüm eserlerini bitirdikten sonra ortaya koymuş olmalı. Ve bu mensur eseri de aynı zamanda Şeyh'in en son eseri olmalıdır.

*Tezkiretu'l-Evliyâ,* eski imamların, zâhidlerin, evliyânın ve sûfî şeyhlerin hayatlarına ve sözlerine ilişkin bilgiler veren bir çalışmadır. Uzun yıllar içerisinde düzenlenip yazılan bu eserde, alınan notların bir kitap haline getirilmesinden daha çok, rûhânî dostlarının isteklerinin karşılanmasına çalışılmıştır. Attâr, bu eserinde hatta kendinden de daha fazla başkalarının bu sözlerden faydalanması düşüncesinde olmuştu. Asıl metinde yetmiş üç "bâb" ya da "zikr" mevcuttu. Kitap, İmam Ca'fer Sâdık'ın halleri ve sözleri ile başlamakta ve Hüseyin bin Hallâc Mansûr'un sözleri ve halleri ile sona ermekteydi. Geçmişi çok eskiye dayanmayan sonraki nüshalarda, bu bablara yirmi beş civarında başka bablar da eklenmiştir ki bu babların, Şeyh'e aidiyeti konusunda tereddütler vardır.[9] Bu durumda bu bablar arasında yer alan Ebû Bekr Şiblî, Ebu'l-Hasan Harkanî, Ebû İshâk Kazrûnî ve Ebû Sa'îd Ebi'l-Hayr ile alakalı kısımlar, en azından Attâr'ın söz zevkini ve rûhunu taşımaktadır. Öyle görünüyor ki, kendisi tarafından üzerine yazılan notlar, daha sonra metne karışmıştır. Kitap, bir tezkiredir; ama bu "tezkire"nin hedefi, şeyhlerin biyografilerini yazmak değildir. İstekli okuyucuların onlardan ibret almalarını ve bu şekilde onların tarikatlarına yönelmelerini sağlayacak şekilde, onların kerâmetleri ve sözleri zikredilmiştir. Şeyhlerin sözleri ve halleri zikredilerek tarihteki hoşgörülerin ve kabul edilmesi mümkün olmayan kavgaların gündeme getirilmesi[10], böylesi bir tezkire için yadırgatıcı değildir. Muhtemelen bu kerâmetlerin aslının olup olmadığı meselesi üzerinde çok

9 Nicholson, Part 1 of the *Tadhkirata l-Aulia*, Preface/7-8. *Tezkiretu'l-Evliyâ*'nın yeni baskısının önsözünde, daha fazla ayrıntılar, daha açık delilleriyle birlikte teyid edilmiştir. Dr. Muhammed İsti'lâmî, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, Tahran, 1370, yirmi beş, yirmi sekiz.

10 Bu türden tarihî hoşgörüler ve yanlışlarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Kazvînî, *Tezkiretu'l-Evliyâ* için önsöz c. 1.

fazla durulmamıştır. Rûhânî sülûk ve güzel ahlâk açılarından elde edilecek faydalar, kitabın asıl ve nihaî amacını oluşturuyordu. Tekke şeyhliği ve irşad sahipliği gibi iddiaları da olmayan müellif, bu tür efsaneler naklederek kişisel çıkar sağlamak amacında değildi. Ayrıca tıp, astronomi ve felsefe gibi çağının ilimlerine sahip biri olarak şeyhlere ait naklettiği bu tür kerametlerin bilim adamı gerçekliğiyle bağdaşmadığının da farkındaydı. O halde bunları nakletmekle ya Allah'ın mutlak kudretine işaret etmek istemekteydi ya da bunlardan ahlâkî faydalar elde etmeyi ummaktaydı. Fakat her iki halde de bu tür sözler, mantıklı zihinler açısından nefret ve ürküntü vericiydi. Büyük bir ihtimalle de bu tür nakiller, okuyucuları bunlara teşvik etmek yerine onların bu tür sözlerden daha da ürküntü duymalarına sebep oluyordu.

Bununla birlikte şeyhlerle ilgili bu hikâye ve nakillerden sağlanan kendine özgü faydalar da ilginç ve incelenmeğe değerdir. Bu bâblar içerisinde bu tür kimselerin art arda zikredilmesini, İslâm tasavvufunun kuru zühdden halkın softalardan bıkmasına sebep olan geniş meşrepliliğe -Hasan Basrî'den Hüseyin Hallâc'a kadar- doğru evrilen gelişiminde ve dönüşümünde aramak gerekiyor.

Ayrıca sülûk yolundaki ilgi çekici dersler, kendi çapında bir nefis tezkiyesi ve temizliği yapan okuyucular için de bir kazançtı. Bizatihi bu, halkın şeyhlerinin nezdinde eğitimin bir hedefiydi. Şeyh'in kendisinin kitabının önsözünde (1/4) Ebû Alî Dekkâk'tan naklettiği söz, bu hikâyelerin, talebelerin eğitimindeki rolünü göstermektedir. Şeyh, ayrıca Cüneyd'den de şu sözü naklediyor: "Onların sözü birer askerdir. Bu sözler, ümitsizliğe kapılması durumunda mürîde güç veren ve mürîdin de kendilerinden yardım talebinde bulunduğu ilâhî askerlerdir." (Nicholson baskısı 1/4)

Şeyh'in *Tezkiretu'l-Evliyâ'*da ahval ve esrârının perdesini araladığı kimselerden olan Hasan Basrî, ameldeki ihlasın sırrını ve insan mesuliyetinin rolünü, kendi davranışlarıyla

öğretiyordu. Râbia Adeviyye, heybet ve korku yolunu, ünsiyet ve muhabbet yoluna dönüştürüyordu. İbrâhim Edhem, alâkalardan kurtulmayı, kemâle ulaşmanın bir öncülü olarak ortaya koyuyordu. Fuzeyl Ayyâz, tövbe ve doğruluk yolunu, boş konuşmaktan sakınmak olarak gösteriyordu. Bişr-i Hâfî, haram işleyenlerle ilgili her şeyden sakınmayı, Zünnûn-i Mısrî, ehl-i melâmetin yolunu boş konuşan kimselerle sohbetten kurtuluş vesilesi olarak gösteriyordu. Bâyezîd Bestâmî de yolunda, yakınlaşma ve heybet mertebesinden sevgi ve muhabbet makamına doğru ilerliyordu ve takipçilerini de peşinden sürüklüyordu. Şeyh'in, *Mî'râcnâme-yi Bâyezîd* başlığı altında onun dilinden naklettiği münâcaatlar, ölmeden önce ölmek mefhumunun hakikati olan kendinden kurtuluş sırrını, kendi sülûkunda sûfîyâne marifet mertebelerinin kemâline yükselmenin gereği olarak gösteriyordu. Hüseyin bin Mansûr Hallâc, aşkta her şeyini kaybetmeyi ve aşk çilesinde pâyidâr olmayı, sâlike örnek yol olarak gösteriyordu. Ve kendi acıklı mâcerasında, fenadan sonraki beka mertebelerinin nihayeti olan Cem'u'l-Cem' makamını, ârifçe kendinden geçmişliğin (sekr) coşkusuyla birbirine ekliyordu. Halkın şeyhi Cüneyd, tarikat sâlikinin hal kemâlinin, sekrden (kendinden geçmişlik) sonraki sahvda (uyanmak, kendine gelmek) olduğunu gösteriyor ve bu şekilde şerîat ile tarîkat arasında bütünlük olmaması durumunda tâlib için hakikate ulaşmanın imkansız olduğunu ortaya koyuyordu.

Her birinde sûfî şeyhlerin ve zâhid imamların hallerinin keşfinin ve sözlerinin sırrının ortaya konduğu *Tezkiretu'l-Evliyâ'* nın tüm bablarında, Şeyh sözü süslü ifadelerle vezinli ve secîli[11] cümlelerle başlatmaktadır. Metindeki anlatım bölümlerinde sürdürülmeyen bu ifade tarzı, yazarın üslûbunun inceliğine ve akıcılığına bir zarar vermemektedir. Bu ifade biçimi, dönemin tezkire yazarları arasında yaygın ola-

11 Secî: Düz yazıdaki kafiye [Çeviren]

rak kullanılmaktaydı. Görüldüğü kadarıyla Şeyh, burada Hucvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'unda ya da Ebî Na'îm'in *Hilyetu'l-Evliyâ*'sında görülen ifade tarzını taklit etmiştir. Bununla birlikte, bu tür ifadeler de onun üslubunda soyutlama ve secî için değil, çoğunlukla onların hallerindeki inceliği ifade etmek için kullanılmıştır. Her hâlükârda bu söz oyunları, tercüme sahibinin hallerinin ve sözlerinin yüceltilerek anlatılması ile sınırlı kalmıştır ve peşi sıra gelenlerde bu tür anlatımlara baş vurulmamıştır.

Şeyh'in anlatım tarzında yer alan bu şeyhler, zâhidler ve imamlar, tarikat önderleri ve hakikat rehberleri olarak geçmektedir. Attâr, tarikat sâliklerini, onların hallerini ve sözlerini izlemeye teşvik etmek istemektedir. Attâr'ın kitabın önsözünde belirttiği üzere, kendisi, Kur'ân'dan ve Allah Resûlü'nün hadislerinden sonra onlara ait bu sözlerden daha üstün sözler tanımamakta ve "onlara ait sözleri, Kur'ân'ın ve hadislerin şerhi" olarak nitelendirmektedir. Attâr'ın İbrâhîm Edhem, Bâyezîd Bestâmî, Zünnûn-ı Mısrî, Cüneyd Nihâvendî ve Hüseyin bin Mansûr Hallâc gibi kimseleri, sahip oldukları tarikat sâliki mertebesinde değil, kahraman pehlivanlar mertebesinde tasvir etmesi onlara karşı duyduğu kişisel alakadan ve coşkudan kaynaklanıyordu. Bu yüzden *Tezkiretu'l-Evliyâ*, Hucvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'undakinden ya da *Kuşeyrî Risâlesi*'ndekinden daha farklı bir havaya ve coşkuya sahiptir. Gerçekten onlardan daha coşkulu ve daha hüzünlüdür.

Elbette bu irfan ve tarikat kahramanlarına atfettiği ilginçlikler, aklı bunları söyleyenin saflığına güldürecek kadar mantığa ve olağan tabiî hale aykırıdır. Fakat o tam bir inançla ve hiç tereddüt etmeksizin şeyhlerden ve evliyâlardan bu tür kerâmetleri nakletmekte ve okuyucunun aklında ve idrakinde hiçbir tereddüdün ve duraksamanın olmadığına inanmaktadır. Onun bu saflığı da şaşırtıcı değildir. Nakledilen bu tür kerâmetler, o dönemde çok az kişiyi şüpheye ve tereddüde sevk ederdi. Ondan yıllar sonra, Sâdî,

*Bustân*'ında kendisinin Fâryâblı bir ihtiyarla yaşadığı şu hikâyeyi naklediyor: Mağrib denizi kıyısında denizcilere verecek parası olmadığı için gemiye binememişti. Gemi hareket edince Sâdî, gözlerinin önünde adamın ayağını suya bastığını gördü. Şeyh Sâdî, gemiyle denizin öteki sahiline varınca, adamın da üstelik ayakları kuru bir şekilde karşı sahile vardığını gördü. Adam, Sâdî'nin sorusuna cevap olarak şöyle diyordu: "Seni gemi getirdi, beni ise Allah..." Sâdî gibi, akıllı, kurnaz ve dünya görmüş biri bile Attâr'ınkine benzer bu türden safça hikâyeler nakletmiş, okuyucu ise herhangi bir şüphe içerisine girmemişti. İbn Sînâ gibi akılcı bir filozof bile, Sâdî'den asırlar önce bu tür şeylerin gerçekleşme ihtimalini reddetmemiş, bunları "imkân âlemi"ne ait şeyler olarak değerlendirmişti. Öylesine saf ve çabuk inanan insanlar vardı ki, Attâr'dan çok sonra Hindistan'da Babarten adlı biri çıkıp bir çok saçma iddialarda bulunarak kendisini Peygamber'in sahabesi ilan etmişti ve onun uydurduğu "hadisleri" dinlemek için dünyanın birçok yerinden insanlar onu ziyarete gitmişti. O, içinde yalan, uydurma ve saçmalıktan başka bir şey bulunmayan "Rutniyyât" adlı bir hadis mecmuası da oluşturmuştu; ama orada bulunanlar, bunun sıhhatine dair bir tereddüt gösterme zahmetine bile katlanmamıştı. Bu durumda, bu tür kerametleri nakletmenin Attâr'ın aklıyla çelişmediği açıktır. Yazık ki o dönemde yaşayan insanlar da bunlara inanmaya hazır bulunuyordu. "Gavrâ bâver konend ender hodâyî âmiyân..." [Avam tanrının şahsında ineğe inanır.]

Elbette, bütün bu anlattıkları hikâyelerde Attâr'ın dili, son derece canlı, sâde ve gösterişten uzaktır. Avamın doğal diline sahiptir. Bir yönüyle Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet*'teki üslûbunun özelliğini taşır. Bunun etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Kitaptaki Arapça kelime ve deyimler, Horasanlıların günlük hayatta konuştukları Farsça'nın dışına taşmayacak kadardır. Bazen yabancı ve bilinmedik gelen kelimeler de kitabın anlaşılmasını zorlaştıracak ölçüde de-

ğildir. Kimi zaman yer alan bu yabancı sayılabilecek deyimler, yazarın üslubuna yeni bir çekicilik ve sempatiklik bile kazandırmıştır. "Eger mitevânistem" [eğer ...ebilirsem] yerine "eger tevânemî", şart kipiyle söylenen "kerdîmî" [yaparsak] yerine "kerdemânî", "mi bûdî" [...idi, oldu] ve "mi kerdî" [yapıyordu] yerine "bûdetî" ve "kerdetî" gibi kullanımlar bunlara örnek olarak zikredilebilir. Nahivle ve Farsça'nın sarfıyla ilgili kimi özelliklerin bu şekle sokulması, Attâr'ın şiirinde nadiren yapılan bir şey değildir. Muhtemelen Şeyh, bu kitapta sözü avamın idrakine ve anlayışına kasıtlı olarak uygun hale getirmeye çalışmıştır. Bu sözlerin inceliği ve güzelliği de zaten buradadır. Şunu da belirtmek gerekir ki o, kitabı yazarken ve büyüklerin hallerini kâğıda dökerken, sözlerine daha bir incelik ve güzellik vermek için çağdaşlarının uyarılarını ve irşadlarını beklemişti..

# VIII. BÖLÜM

Attâr'ın *Dîvân'ı*, *Tezkiretu'l-Evliyâ'*dan sonra, telif alanındaki ikinci edebî tecrübesi sayılabilir. Herhangi bir özel düzenlemeye tabi tutulmamış olan bu mecmua, Attâr'ın ilk ve son zengin şiir örneklerini içermektedir. Bunların yüzeysel bir şekilde incelenmesi durumunda bile Attâr'ın güçlü şâirlik yeteneği hemen kendisini belli etmektedir. Attâr'ın *Dîvân'ı*, daha çok âşıkane, ârifâne ve kalenderâne gazeller mecmuasıdır. Gazellerden başka bir miktar kasîde, terci-i bend ve rubaî de bulunmaktadır. Fakat daha eski nüshalarda bunlar ya hiç bulunmamaktadırlar ya da sayıları azdır.

Üç çeşit terci-i bendden bir kısmı Resûl-ü Ekrem'in naatıyla, bir kısmı hak aşkı içindeki sûfîlerin halleri ve makamları ile, bir kısmı da insanın kendinden ve kendisiyle ilgili bağlılıklardan kurtulmaya duyduğu iştiyakla ilgilidir. Dîvânının eski nüshalarında (688 tarihli) rubâîlerin sayısı altıyı aşmamaktadır. Âşıkâne konuların ele alındığı bu rubâîlerde bir tür ümitsizlik, yakınma ve ârifâne iç yanıklığı temaları hakimdir. Buradaki rubâîlerle *"Muhtarnâme"*deki rubâîler karşılaştırıldığında, Attâr'ın rubâîlerinin bundan çok daha fazla -on kat daha fazla- olması gerektiği sonucuna varılmakta ve şu soru gündeme gelmektedir: Soyut ya da mecâzî sevgilinin endâmının ya da bir tabiat parçasının tasvir edildiği bazı rubâîleri seçip almış, her türlü alâkalardan uzak ârif ve sûfî bir şâirin seçme rubaîler mecmuasının içine mi yerleştirmiştir? *Muhtarnâme*'nin mukaddimesi konusunda tereddütlü yanlar bulunmaktadır. Orada yer alan ru-

bâîler de büyük bir ihtimalle Attâr'a ait değildir. Bu mukaddimedeki özelliklerden de *Muhtarnâme*'deki rubâîlerin en azından büyük bir kısmının Attâr'a ait olmadığı anlaşılmaktadır. Mevcut en eski nüshalarda Attâr'ın kasîdelerinin de sayısı dördü geçmemektedir. Eski nüshalardakilerin gazellere benzer olması mümkün ise de kuşkusuz bu, şâirin tüm kasîdelerini ve rubâîlerini kapsamamaktadır. Bu karîneye dayanarak, *Muhtarnâme*'deki rubâîlerden bir kısmı, o uydurma mukaddime olmaksızın, tek tek hassas bir şekilde belirlemek mümkün olmamakla birlikte Attâr'a ait kılınabilir.

Eldeki mevcut nispeten eski -en eski değil- nüshalardaki birçok kasîde de Attâr'ın söz ve anlam alanındaki yeteneğini sergilediği *Dîvân*'ında bulunmaktadır. Bunlar, 688 tarihli en eski *Dîvân* nüshasında bulunmuyor diye uydurma sayılamaz. Örneğin 731 tarihli nüshada yer alan bazı kasîdeler eski nüshada yoktur; ama bunlarda Attâr'ın dili, üslûbu ve fikirleri vardır. Şâirin acı ve ıstırapla kendi ölümünden bahsettiği -*Ey dert ortaklarım, ecel kapıma geldiği için...*- kasîdesi, Senâyî ve Hâkânî kasîdelerinin kendisine özgü acı ve ıstıraplarını söz konusu etmektedir. Bunlarda ince bir öğüt de etkisini göstermektedir. -*Ey kutsal Yûsuf, karanlık kuyu için...*- Bazı kasîdelerinde zaman zaman *Tezkiretu'l-Evliyâ*'nın tarzına yaklaşılmaktadır. -*Eğer söz her konuşanın aklına uygun olsaydı...*- Bunlar, Attâr'a aidiyetleri konusunda şüpheye yer bırakmayacak ölçüde onun söz özelliklerine ve rengine sahiptir.

Elbette sayıları, girişte belirtildiği kadar olmayan Şeyh'in kasîdelerinde, Senâyî'nin öğüt verici nitelikteki kasidelerinin, bazen de Hâkânî'nin kasîdelerinin etkisi açıkça görülmektedir. Fakat bu inkar edilmez taklidin yanında, Attâr'ın sözlerinde gerçekten bir acı ve ıstırap vardır. Bu durum ona aslî özelliğini vermektedir. Hatta eleştirmen, onun sözlerindeki taklidî yönün, onların yeniliği, orijinalliği ve ona aidiyeti noktasında bir engel oluşturmaması gerektiği-

ne hak vermekte ve bu orijinalliğin tıpkı gazellerinde olduğu gibi, Şeyh'in belli sayıdaki kasîdelerini de kapsaması gerektiğini var saymaktadır.

Bu kasîdeler arasında, Resûl-i Ekrem'in naatıyla ilgili bir kasîdesi bulunmaktadır. Hâkânî'nin, Senâyî'nin ve Sâdî'nin de aynı konuda ve aynı kafiyede şiirleri mevcutsa da Attâr'ın konuyu işleyiş tarzı, etkisi ve çekiciliği bakımından kendine özgü bir konumu bulunmaktadır. Acı ve ıstırap, Nişâbûr şeyhine ait ifade tarzının bir özelliğidir. -*Kibriyâ sıfatıyla yaratıcıyı tesbih...*- Aynı vezin ve kafiyedeki bir başka kasîdesi de insanı kendine dönüklükten ve fiziksel dünyadaki şeylere gönül bağlamaktan şiddetle sakındırmakta ve şöhrete meyyal bir zâhidin zühdünü de kınamaktadır. Onun bu kınamasına muhatap olanlar, birileri falanca adam ne kadar da zâhiddir desin diye zühd gösterenlerdir. Kasîdesinin bir beytinde, hayatın sona ermek üzere olduğu, canın cisimden ayrıldığı sırada duyulan acıyı ve üzüntüyü anlatması, Nizâmî'nin kullandığı bir mazmunu hatırlatmaktadır. Nizâmî de *Hüsrev u Şîrîn* adlı eserinde bunu Eflâtun'un dilinden nakletmektedir. -*Duymuştum ki Eflâtun gece gündüz...*- (*Pîr-i Gence*) Ama bu, Attâr'ın şiirlerinde Nizâmî etkisinin hissedildiği ilk yer değildir. Mesnevîlerinde bu etki oldukça fazla göze çarpmaktadır. Nizâmî'nin üslubundaki yücelik, kendisi için kolayca bir etki alanı oluşturmaktaydı. -*Can ile beden birbirine geç alışmıştır/Her ayna birbirinden ayrılacaktır.*-

Şairi daha çocukluk yıllarında uzlete ve inzivaya yönelten ölüm düşüncesinin izleri, bu kasidelerin bir çoğunda açıkça kendini belli etmektedir. Ama insanı toprağa dönüştüren ölüm ve yokluğa ilişkin tasvirler, Hayyâm'ın aksine yeis ve ümitsizlik dolu değildir, sûrun üfürülmesiyle birlikte yeni bir hayat başlayacaktır. Bu, ondaki ölüm düşüncesiyle Hayyâm ve benzerlerindeki ölüm düşüncesini birbirinden ayıran ilginç bir noktadır.

Bazı diğer kasîdelerinde şâirin öğüt verir tarzdaki anla-

tımlarıyla karşılaşıyorsunuz. Bunlar, insanı kötümserliğe ve ilhada götürecek bir ölüm düşüncesinden alıkoyan onun kendi irfânî tecrübeleridir. *-İnci dolu sırlara sahip bir gönlüm var...-* Bu kasîdede, onu uzlete olan eğiliminden dolayı kınayanlara karşı: "Allah ile olan bu uzletimde bir sevgiliye sahibim" şeklinde kurnazca bir cevap veriyor. Ayrıca bir başka kasîdesinde irfan sırlarına ulaşmanın herkesin harcı olmadığını hatırlatıyor. Gayretinden kaynaklanan sükûtunu şöyle ifade ediyor: *-Eğer söz her konuşanın aklına uygun olsaydı...-* Avamın bir oyun ve eğlenceden ibaret gördüğü dünyada Nişâbûr şeyhi, kendi hallerine ilişkin tecrübeleri, avamî halkın önüne nasıl koyacaktı ve onların kendi hakkında olumsuz düşüncelere kapılmamasını nasıl sağlayacaktı? Bazı kasîdelerinde (*Dîvân*: 784) insanla ve insanın âkıbetiyle ilgili olarak Hayyâm'ın rubâilerinde de geçen ürküntü verici tasvirler tekrar edilmekte ve Nizâmî'nin sözlerindekine benzer mazmunları hatırlatmaktadır.

Attâr'ın gazellerindeki coşkunluk ve yanıklık, onun gazellerini, örnek aldığı Hâkânî'nin ve Senâyî'nin gazellerinden ve kendisinden etkilendiği anlaşılan Mevlânâ'nın gazellerinden ayırmaktadır. Dert, acı ve can yanıklığı, bunların tümünde hissedilmektedir. Bu gazeller, onun kalbinin ve ruhunun tecrübelerinden doğan gerçek aşkı konu almaktadır. Hatta bu gazellerdeki aşk, irfânî bir tecrübe olarak tevil edilemeyecek niteliktedir. Aşkı, hayalî bir şâirâne aşk olarak değil, gerçek ve hissedilen bir aşk olarak göstermektedir. Âşıkâne olanlarda da sıradan cismanî aşkı, rûhânî bir tecrübeye dönüştüren belirsiz bir ikili cevher vardır. Âşıkâne olanlarda tıpkı Senâyî'nin, Enverî'nin ve Hâkânî'nin âşıkane şiirlerinde yer alan kavuşma şevki ve ayrılık acısı terennüm edilmektedir. Sevgiliden kavuşma zevkini talep etmekte, cismanî ayrılıktan dolayı inlemektedir. Sevgilinin endamıyla ilgilenmektedir; ama *Muhtarnâme*'deki kadar değil. Ondan biraz daha perdelidir. Cismânî zevkler, bir iffet perdesi altında ve avamî aşk ve heveslerden uzak

bir şekilde işlenmektedir.

Onların bazılarında, daha sonra Mevlânâ'nın bazı gazellerinde görüldüğü üzere gazeldeki normal beyit sayısının aşıldığı ve kasidenin beyit sayısına yaklaşıldığı görülmektedir (24, 60, 100, 117, 208, 401 gibi gazeller). Onlardaki bazı bölümlerde de Mevlânâ'nın ve Hâfız'ın gazellerinde olduğu gibi âşıkâne, ârifâne ve kalenderî mazmunlar tekrar edilmiştir. Bu tür mazmunlar, şâirin zihninde o kadar yer etmiştir ki, şâir bunları farkında olmadan tekrar etmekte ve bunları tekrar etme arzusunun karşısında duramamaktadır. Mecazların, istiarelerin ve türlü türlü şâirâne tasvirlerin bu tekrarlarla birlikte yer alması, bir çeşitlilik katmakta ve mazmunların tekrarından dolayı okuyucuda oluşması muhtemel bıkkınlığı ortadan kaldırmakta ya da azaltmaktadır.

Attâr'ın gerek âşıkane, gerek ârifâne ve gerekse kalenderâne tarzında olsun tüm gazelleri, onun ruhî ve kalbî tecrübelerinin oluşturduğu gerçek aşktan kaynaklanmaktadır.

Hatta ele aldığı aşk konusu, irfânî tecrübeyle tevil edilemeyecek olan gazellerinde de aşkı hayalî, salt hezeyandan ibaret şâirâne bir aşk olarak değil, gerçek ve hissedilebilen bir aşk olarak ortaya koymaktadır. Onların bir kısmında da sıradan bir aşkı, cismin mâverasına ve rûhânî bir şeye döndüren belirsiz bir ikili tasvir göze çarpmaktadır. Kendini gazellerin çekiciliğine kaptırıp *Dîvân*'ı baştan sona okuyan bir okuyucu için âşıkâne ve ârifâne şiirleri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü şâirin en insanî aşkları bile belli bir irfânî aşkınlığı [müteal] bünyesinde barındırmakta, ârifane yanları daha fazla göze çarpmaktadır. Bazı ârifâne gazelleri muamma şeklinde "paradokslar" taşımaktadır. (496. ve 50. gazeller vs.) Eski olan bazıları şerhe ve açıklanmaya muhtaçtır. -*Puthane bina eden o eski kâfir [ateşperest] benim...*- (Bartols Şerhi, *İran Tasavvufu*) Ya da daha yeni nüshalarda şu şekilde geçmektedir: "Müslümanlar, puthane bina eden o kâfir [ateşperest] benim." Bu tür dolambaçlı anla-

tımlarda, söyleyenin vaktinin bir kesitinde anlatıma kendi rûhânî değişimlerinden bir şeyler de katması okuyucuyu o benzersiz tecrübelerle âşinâ kılmaktadır. - *Kayboldum kendimde, nerede bulunduğumu bilmiyorum...*- Kendi dışındaki bir yerlerde bulunmanın onun için bir ümit olmaması ve gerçekliği aramaya devam etmesi çok ilgi çekicidir. Bu tür bir kayboluş, daha sonra gerçekte bulunması olmayan bir kayboluşu tasvir etmektedir.

Attâr'ın ârifâne gazellerinde eski evliyânın ve şeyhlerin sözlerine ve hallerine dair zengin tasvirler yapılmaktadır. Örneğin, Hallâc'ın ıstırabını ve coşkusunu, "kendi pîri"nin hikâyesi olarak defalarca söz konusu etmiştir. -*Pîrimiz sabah vakti uyandı*- (201. gazel) Aynı şekilde Şeyh San'ân'ın hallerini de 'Hristiyan Çocuk'tan söz ettiği gazellerinde defalarca işlemiş ve onun coşkulu tecrübelerini açıklamıştır. Bu ârifâne şiirlerin çoğu yerinde kalenderî renk açıkça kendisini belli etmekte, sonsuz bir coşkunluk ve sarhoşluk ortamına dalmaktadır. Kalenderîler, kendinden geçmiş bir şekilde seslenmekte ve insanı, dış görünüşünü bozmaya ve her türlü sınırdan ve bağdan kurtulmaya davet etmektedir. Manastır [hankâh\dergâh] pîrine kalender yolunu gösteren Hristiyan çocuk çoğunlukla kendini kaybetmiş ve sarhoş bir şekilde mescide, manastıra [hankâh\dergâh] gelmekte ve zâhidleri, kendi coşkusuyla zünnâr takan kişiler haline getirmektedir. Kendine gelmişlik zaviyesinden -ki âlem saçmalıktır- bir harabat dünyasına döndürmektedir.

Bu kalenderî şiirlerin bir çoğu, şâirin haline dair bir eleştiri olarak gözükmektedir. Tuhaf olan şu ki Attâr, halk arasında bir fazlalık gibi durmakta, her türlü saçmalık ve hurâfeden uzak durup uzlette kalmakta ve kendini mânevî makamlardaki seyr-u sülûka vermekteydi. Pazarda ve eczânede onunla iş yapanlar, sakin dış görünüşüne bakarak ondaki taşkın tufanları kavrayamamaktaydı.

Şâir bu kalenderî şiirlerinin bir çoğunda öğüt perdesini aralamaya başladığı ve irfânî tecrübelerinin ötesine yüzünü

döndüğü zaman, aşktan ve âşıktan başka her şeyi bir hurâfeden ibaret görmektedir. Aşkın, onu hayretteki fena makamına benzer bir mertebeye ulaştırması ve her şeyi dalgaları arasında boğan bir denize sürüklemesi de işte bu noktadadır. Adeta kuşların Sîmurg'u arayış tecrübesini elinde olmadan denemekte ve Şeyh San'an'ın tecrübesini, *Mantıku't-Tayr*'ın "sî murg" [otuz kuş] tecrübesinden başka bir anlatımla Sîmurg'un katında bulmaktadır.[12]

Attâr'ın ârifâne gazelleri, evliyânın ve şeyhlerin makamlarına ve hallerine ilişkin yaptığı ahenkli tasvirlerle *Tezkire-tu'l-Evliyâ* dünyasının atmosferini gündeme getirmektedir. Örneğin sülûktaki bilinçliliği öylesine tasvir etmektedir ki, insanın aklına Cüneyd ve onun öğrettiği ayıklık tarikatı gelmektedir. Ya da Kur'ân'ı ve hadisi temel almakta ve zâhid evliyânın hayatını tasvir etmektedir. Nitekim "kendi pîrinin hikâyesi"nde Hallâc'ın derdini ve coşkusunu defalarca söz konusu etmiştir *-Pîrimiz sabah vakti uyandı...-* (201. gazel). Hallâc'ın bazı hallerini Mihne[13] şeyhinin hallerinde ve makamında tekrar ederken de -ki kendisi onu yüceliğin bekasının ve fenasının esrarında görmekteydi- âdeta bu tür gazellerde tasvir etmekteydi. Ona göre gerçek bir sûfî simasına sahip olan San'ân Şeyhi'nin hallerini "Hristiyan Ço-

12 *Ezelde sanki kalem sürdüm yazıyalKeşke hiçbir zaman kalem yazmasaydın.* (500. gazel) *[E]Bû Sa'îd: Attâr, kendi bekasında ve kendi fenasındadır / Çünkü [E]Bû Sa'îd bir ustalığa sahip olmazsa hiçbir şey değildir.* (764. gazel)
Ârifâne şiirler bazen Kur'ân'ı ve hadisi kaynak almakta ve söyleyeni tıpkı sarhoşluk hali içinde uyanıklık âlemine katılmış olarak göstermektedir.
*-Kırk gün boyunca hepimiz bu çöle geldik.-* 618. gazel
Kalenderî şiirlerde nefse ilişkin haberler: *-Bu gece yarı sarhoş olmaya azmettim.-* (41. gazel).
Normal bir gazeldeki beyit sayısını geçen gazeller: 24, 60, 100, 117, 208, 401. gazeller.
Muhtemelen zenginlik hikâyesi olan gazel: *-Pervâne bir gece kararsızca....-* (793. gazel).
Halkla iştigalde kendi içini namus perdesiyle gizlemekte; ama saçının her kılı ve her hareketi, gönül sırlarının tercümanı olmaktaydı. Hatta bazen şöyle feryat edecek bir hale geliyordu: *-Kendi yaptıklarımdan bu perdeyi kaldırayım...-* (633. gazel).
*Gece gündüz koşturuyorum onun yolunda*
*Çünkü O'nun yolunun bir sonu yoktur*
*Yolu bilmem ve ilerlerim bu yola*
*Gönlün ardı sıra giderim, zamanlı ve zamansız olarak..*

13 Mihne: Meşhur şâir Enverî'nin vatanı olan Horasan'daki bir kasaba. [Çeviren]

cuk" ya da "Hristiyan Putu" gibi gazellerinde ortaya koymakta ve tasvir etmektedir. Bu tür gazellerin çoğunda şiir, coşkunluk ve sarhoşluk karmaşası ile dolu bir ortama dalmakta ve ârifânelik kalenderî bir renk almaktadır.

Kalenderî şiirlerinde Attâr'ın şiiri, kendinden kaçan bir sese ve dış görünüşü bozmaya çağıran Melâmet ehlinin şiarına sahip olmaktadır. Kalender yolunu manastır pîrine gösteren Hristiyan çocuk bu gazellerde çoğunlukla kendinden geçmiş ve sarhoş bir halde mescide ya da manastıra girmekte, zâhidleri kendi kadehindekinden bir yudum alıp kendinden geçmişlik âlemine gitmeye sevk etmektedir. Onları sarhoş ve kararsız bir hale getirmekte, hatta onlara zünnar taktırmaktadır. Zâhidin izleyeceği yol, hurâfe ve saçmalık mertebesinden daha önce görülmedik bir şekilde ona coşku ve ilka eden aşkın tesiri altındaki harabatın eşiğine doğrudur. Bu kalenderî şiirlerin bir çoğu, gerçekte şâirin kendi halinin eleştirisi olarak gözükmektedir. *-Bu gece yarı sarhoş olmaya azmim var...-* 41. gazel. Şâir halk arasında bir fazlalıktı. Zâhidce saçmalıklar izhar etmekten uzak duruyordu fakat aynı zamanda onun manevî seyr-u sülûku kalenderâne bir sarhoşluk içerisindeydi. Pazarda ve eczânede onunla iş yapan kimseler, dış görünüşündeki o sakinliğin ötesinde onun ruhunda nasıl bir tufanın coşup taşmakta olduğunu görememekteydiler. Ârifâne ve kalenderâne gazellerinin bir çoğunda zaman zaman kuşların Sîmurg'u arayış tecrübesi, Şeyh San'ân'ın profili ve yolunu kaybetmiş sâlikin Mûsâ ve diğerlerinin aradıklarını Resûl-i Ekrem'in hidâyet nurunda bulması, şâirane bir belirsizlik perdesi ardında tasvir edilmektedir. Bu da açıkça ortaya koyuyor ki, şâir, gazellerin yazımı sırasında bile mesnevîlerin mazmunlarını göz önünde bulundurmakta ve onların esrarına ilişkin inceliklere değinmektedir. Göründüğü kadarıyla şâir, gazeli bu mesnevîlerin bir kısmını yazdıktan sonraki kısa arada yazmıştır. Mesnevîlerin mazmunlarının gazeldeki yankısı bundan kaynaklanmaktadır.

# IX. BÖLÜM

Mesnevîlerinin arasında araştırmacıların Attâr'a ait olduğu konusunda herhangi bir kuşkularının bulunmadığı *Husrevnâme*'yi görmezden gelmek gerekmektedir. Zira mukaddime ile uygunluk arz eden özelliğinden dolayı, onun Attâr'a ait olduğunu ve şeyhin en son eserlerinden birinin bir bölümü olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca Attâr'ın, *Musîbetnâme*'den ve *Esrârnâme*'den sonra ömrünün sonlarına doğru, bir âşıkâne manzume yazmaya başlamış olması gerekmektedir. Onun çıkıp, mânevî bir seyir çizgisine geri dönmesi de aksine onların reddine delâlet etmektedir. Araştırmacıların o günler için gösterdikleri deliller ve kanıtlar, *Husrevnâme*'nin artık Attâr'a ait sayılamayacağını göstermektedir. Kendisine ait oldukları konusunda hiçbir şüphenin bulunmadığı dört aslî mesnevîsi ile ilgili olarak da onların tertibi ve üslûbu açısından mutlak bir kesinlik yoktur. Bu dört mesnevîden en eskisi, şâirin gençlik yıllarına dair izler taşıyan *Esrârnâme*'dir. *Veys u Râmîn* ile aynı vezinde yazılmış olan *İlâhîname* de Nizâmî'nin *Husrev u Şîrîn*'i gibi düzenlenmiştir. Bu yüzden büyük bir ihtimalle *Esrârnâme*'den hemen sonra yazılmış olmalıdır. Söyleyenin zihnindeki söz ahengi, âdeta onun *Esrârnâme*'deki zihinsel âhengini izlemektedir. Bu durumda *Esrârnâme*'den *İlâhînâme*'ye geçilmiş olmasında garipsenecek bir şey bulunmamaktadır. Daha sonra *Musîbetnâme*'de de kullanılan diğer bir vezin ahengi -Reml bahri- son mesnevîsi olan *Mantıku't-Tayr*'da kullanılmıştır.

*Esrârnâme*'yi, mesnevî yazımı alanında Attâr'ın meşk levhası olarak kabul edebiliriz. Şâir, bu meşk levhasında her türlü düşünceyi, her türlü duyguyu ve her türlü ifade tarzını denemektedir. Bunu yazmakla meşgul olduğu sıralarda göründüğü kadarıyla babası henüz daha yeni vefat etmişse de annesi hâlâ sağdı. Babasıyla olan ibret verici tartışmalarına yer verdiği bu mesnevîde, babasının diliyle kendisinden "genç" diye söz etmektedir (*Esrârnâme*/3252). Bizâtihî bu bile, *Esrarnâme*'yi kendisinin gençlik yıllarında yazdığını gösteren açık bir delildir. Bu mesnevîyi yazdığı sırada henüz genç olduğunu gösteren diğer bir delil de burada kinâyeli bir şekilde kendisini bu işe yeni başlamış biri olarak göstermesidir. -*Yol uzun ve bir merkep de yok...*- Bununla birlikte bu manzumenin bir başka yerinde altmış yaşında bulunduğu yolundaki kimi işâretler (Ferûzanfer/77), büyük bir ihtimalle şâirin bizzat kendisinin yıllar sonra başka bir kitabını buraya katmasından ya da yeniden gözden geçirirken birtakım değişiklikler yapmış olmasından kaynaklanmaktadır. *İlâhînâme* mesnevîsinde kitabın başlarında yer alan birkaç muhtelif rivayet de yine güçlü bir ihtimalle nüshaya son şeklini verdiği gözden geçiriler sırasında eklenmiş olmalıdır. Eğer *Esrârnâme*'yi altmış yaşlarındayken yazmaya başlamış ise babasıyla yaptığı tartışmaları naklettiği bölümlerde kuşkusuz kendisinden "genç" diye söz etmemesi ve bu işe henüz yeni başlamış olduğunu söylememesi gerekirdi. Bu manzumede söz konusu ettiği diğer esrarlı mesnevîlerin aksine hiçbir özel soruya cevap vermemektedir. Tüm o acı, ıstırap, tövbe ve rûhânî sülûk için hazır oluş, şâirin bu tür mesnevîler yazmaya yeni başlamış olduğunun bir başka kanıtı olarak değerlendirilebilir. Onun, mesnevîlerini yeniden gözden geçirmiş olması ihtimal verilmeyecek bir şey değildir. Bazı mesnevîlerinde yer yer kendisinin yaşlılığından ve zayıflığından bahsetmesi, onun bu mesnevîleri yaşlılık döneminde yazdığının kesin delili sayılamaz. Her hâlükârda şâirin gençliğini ve işe yeni başlamış olduğunu

açıkça belli eden *Esrârnâme*'de, diğer bazı mesnevîlerinden farklı olarak daha önce yazılmış bir konuyu ele alıp işlediği yönünde herhangi bir işaret bulunmamaktadır. *Esrârnâme*, ismi, bölümlerin ayrılış biçimi, bâbların düzenlenmesi ve bir bölümünün içeriğindeki benzerlikler açısından Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr* adlı eserini hatırlatmaktadır. Ayrıca vezin açısından da Nizâmî'nin *Husrev u Şîrîn* mesnevîsinin etkisinden uzak bulunduğu söylenemez. *Esrârnâme* ile Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ı ve *Husrev u Şîrîn*'i arasında benzer, hatta bazen aynı olan ortak maznunlar bulunmaktadır. Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ına (Yaklaşık olarak 570'te yazılmıştır) ya da *Husrev u Şîrîn*'e (Yaklaşık olarak 576'da yazılmıştır) ait nüshalardan birinin, Ferîduddîn Muhammed'in henüz *Esrârnâme*'yi yazmaya başlamadığı ve Horasan'da kırk yaşında bulunduğu yıllarda eline geçmiş olması ve Gence şâirinin de böylelikle onu etkisi altına almış olması uzak bir ihtimal midir? *Esrârnâme*'yi yazmaya başladığı sıralarda Attâr, büyük bir ihtimalle kırk yaşını geçmemişti; bu durum, kitapta gençliği ile ilgili olarak bahsettiği şeylerle uygunluk arz etmiyor değildir. Nizâmî'nin eserlerine ait nüshaların Horasan'a, Azerbaycan ve Irak'tan getirilmiş olmasında da garipsenecek bir şey yoktur. *Lubâbu'l-Elbâb* kitabının sahibi Avfî, o dönemde (580 Hicrî) otuz yıl boyunca Horasan ve Mâveraünnehr'de bulunmuştu ve Irak ve Azerbaycan şâirlerine ait eserlerin nüshalarını elde edebilmişti. Avfî, bu sayede telif ettiği *Lubâbu'l-Elbâb* kitabında onlara ait gazelleri ve kasîdeleri nakletmişti. *Esrârnâme* ile *Mahzenu'l-Esrâr* ve *Husrev u Şîrîn* adlı diğer iki mesnevî arasındaki benzerlik, birbirinden ayırt edilmeyecek ölçüdedir. *Esrârnâme*'yi yazdığı sırada şâirin ak saçlı bir ihtiyar olan babası tam da o günlerde yeni vefat etmişti; Attâr ise gençti ve tıpkı Nizâmî'nin gençliğinde olduğu gibi vaktini zühd ve inziva içerisinde geçirmekteydi. Öyle görünüyor ki, onun bu günlerde rûhânî sülûkuna tıpkı çağdaşı şâir Nizâmî gibi bir riyâzet ve zühd rengi vermesine de gençliği se-

bep olmuştu. Bu zühd ve ibadet dönemi genç Attâr'ı, mescidlerde, yöntemleri korkutup öğüt vermek olan vâizlerin ve kıssacıların meclislerine yöneltti. Onların sözlerinin etkisinden dolayı, onun ilk manzumesi -tıpkı Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ı gibi- dindarca bir zühdün ve tövbenin gerekliliği konusundaki belli bir muhataba yönelik anlatımlar ve örnekler içeren hikâyeler, onun ifade tarzını öğüt verip korkutan kimselerin ifade tarzına benzetmişti. *Esrârnâme*'nin vezni *Husrev u Şîrîn*'in vezniyle aynıydı, içeriği ise Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ının taklidiydi. *Mahzenu'l-Esrâr*'ı daha sâde ve etkili bir üslupla takip etmekteydi. 3300 civarında beyte sahip olan bu manzume, tıpkı Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ı gibi daha çok zühd ve ibadetle ilgili hikâyelerin, örneklerin ve delillerin yer aldığı 20 küsur makaleyi kapsamakta ve bir çok bakımdan Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ını hatırlatmaktadır. Bunu, bütünüyle taklit olmaktan çıkaran husus, *Mahzenu'l-Esrâr* ile aynı vezinde yazılmamış olmasıdır. Bununla birlikte *Husrev u Şîrîn*'de yer alan bazı düşünce ve mazmunların burada da bulunması, Attâr'ı bir başka açıdan Nizâmî'ye borçlu kılmaktadır.

Kitabın ilk makalelerinde tıpkı *Mahzenu'l-Esrâr*'da olduğu gibi Allah'ın nimetlerine ve Resûl'e hamd yer almaktadır ve burada bir nakil ya da örnekleme söz konusu değildir. Geri kalan kısımlarda çoğunlukla kısa, fıkramsı, latif, eleştirel, zâhidce ve ibret verici örneklemeler ve hikâyeler bulunmaktadır. Her makalenin, meselelere ayrı ayrı cevap verir nitelikte olması, kitabı zühdden ve ibretten başka bir şey gözetilmeyen bir mecmua haline getirmektedir. Bu manzumede şâirin sesi, günahkâr vicdanlardan yükselen acı ve üzüntünün feryadıdır. Bu ses, muhatabını hata ve isyan yeri olan dünyadan uzaklaşarak Hakk'ın cemaline yönelmeğe teşvik etmektedir. *Esrârnâme*'deki makaleler, tüm kitap boyunca belli bir tekdüzelik arz etmektedir; bu yüzden şâirin düşünce ve ruh dünyasını teneffüs etmeyen biri için bunlar fazlasıyla usandırıcı olabilmektedir. Kitap, Al-

lah'ın adıyla ve tevhîd zikredilerek başlamaktadır (Birinci makale). Allah, nasıl olduğunu ancak kendisi bilir. İnsan tasavvurunda oluşan tüm şeylerden uzaktır. O, hiçbir şeyle tavsif edilip açıklanamaz. Onun zâtı asla kavranamayacağı için yaratıcı cemâliyle yetinmek gerekmektedir. Ancak yaratıcı cemâlini müşahede ettiğimiz tabiatın da sâlikin zihnini meşgul etmemesi gerekmektedir. Çünkü Hakk'ın zâtı karşısında onlar nisbî ve görecelidir ve Hakk'ın zâtının gerçekliğine bağlıdır. Bu yüzden de burada o ârifin söylediği şu söz akla gelmektedir: "Et-tevhîd iskâtu'l-izâfât" (55. beyit). Ama sâlikin ve ârifin kendisi için hedef edindiği Hakk'ı arama işi acziyetten ve hayretten başka bir şeyle sonuçlanmayacaktır. Allah'a hamddan sonra gelen makalede her türlü niçin ve nasıl sorusundan uzak basit bir itikatla resûl nimetine ve sahabeye yer vermesi onun din yolundaki teslimiyetini göstermektedir (136. beyitle karşılaştırınız). Hamdı, nimeti ve sahabenin zikrini kapsayan ilk dört makale boyunca herhangi bir kıssa bulunmamakta ve herhangi bir örnekleme de göze çarpmamaktadır. Mazmunları aşk olan kıssalar, beşinci makaleden -el-Makâletu'l-Hâmise- itibaren yer almaktadır. Buradaki aşk, sıradan idraklerin sınırına sığmayan bir aşktır. Bu makalenin hemen başında şâir, gönle -yani kendine ve muhatabına- su ve çamur geçidinden kurtulmaya çalışmasını öğütlemektedir; çünkü bu kurtuluş olmadan aşk iddiasında bulunulamaz. Ama bu kurtuluş süreci içerisinde tüm diğer ilgilerden aklı uzak tutmak gerekmektedir. Çünkü yolun tanıtıcısı ve üstadı olan aşkın varlığı sayesinde yeni öğrenen bir çocuk olan akla kurtuluş yolunun sırlarını kavrama noktasında ihtiyaç yoktur. Ondan sonra gelen makalede -el-makaletu's-sâdise- duyular âleminin [âlem-i mahsûsât] bir hayalden başka bir şey olmadığını ve ona gönül bağlayanların gerçekte hayalî bir şeyi sevdiğini anlatmaktadır. Bu anlatımları sırasında şâir, biraz felsefî biraz da sofistik bir üslup kullanmaktadır. Ancak taşıdığı acı ve ıstıraplar, onun bu iddiasında samimi olduğunu göster-

mektedir. Tam da bu noktada sözlerindeki felsefî duygular, şâiri felsefeden duyduğu bıkkınlığı izhar etmeye sevk etmektedir (777. beyit). Hatta bu noktadaki her türlü şüpheyi ortadan kaldırmak için bu mânânın taliplisinin akıldan ve kurnazlıktan uzaklaşmadıkça onun inceliklerini idrak edemeyeceğini hatırlatmaktadır. Bu makalenin ardından başka bir yerde -el-Makâletu's-Sâbi'a- şâir, sûret âleminden [görüntü alemi] kurtuluşu gerekli görmekte, savt âlemini [ses âlemi] hakikati görmenin önünde bir hicab olarak nitelendirmektedir. Ardından da nefs-i emmâre denilen ve kötülüğü emreden nefis, gönle ve bedene hâkim oldukça hakikat yoluna gidilemeyeceğini söylemektedir. Diğer makalede -semâniye- makalenin mazmunu münasebetiyle şöyle sormaktadır: Eğer zâhirde ve sûrette görünenler eşyanın hakikati olsaydı, Allah'ın Resûlü'nün, Allah'tan "bana eşyayı oldukları şekliyle göster" diye istekte bulunmasının ne anlamı olabilirdi? Hayır "Allâhümme ernâu'l-eşyâ' kemâ hiye" onun sözü değil midir? (1117-1118. beyitler) Gerçek şu ki, kâinatın tek renkliliğini ve vahdetini, akıl, hayal, vehim ve his hicaplarından uzaklaşabilenler idrak edebilmektedirler. Diğerleri dünyanın zâhirine ve güncel olana gönül bağlamakta ve her şeyden habersiz kalmaktadırlar.

Dünyaya -sûret dünyasına- yönelik bu bakış açısı, kuşkusuz sûretten kurtulma düşüncesinin gereklerinden biri olan ölüm düşüncesini onun sözlerinde dikkate değer kılmaktadır. Bu yüzden diğer makalede -et-tâsua- şâir ölümü ve yokluğu gözler önüne sermekte, bu da artık onu, insanın bu dünyaya asla geri dönemeyeceği mânâsına ulaştırmaktadır. Hayyâm da kendisine ait olan bazı rubâilerinde bu noktaya işaret etmektedir; ama Attâr'ın buna yaklaşımı, ümitsizlikten dolayı fırsatı ganimet bilip işrete dalmanın gerekliliğine inanan Hayyâm'ın yaklaşımından açık bir şekilde farklıdır. Hayyâm'ın aksine insanın bu âleme yeniden asla dönemeyeceği düşüncesi, Attâr'ı ömrün saçmalıklarla, işrete dalarak ve habersizlik içinde geçirilmemesi gerektiği

sonucuna vardırmaktadır. Mülhid, bu düşünceden fırsatı ganimet bilip yiyip içip eğlenmek ve işrete dalmak gerektiği sonucunu çıkarmaktadır; ama -Attâr'ın şahsındaki- zâhid tövbekâr, bu düşünceden ömrünün geri kalanında kemâli talep etmek gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü bugünkü fâni dünyadan sonra bâki olan diğer bir dünya vardır ve insan orada fâni olmayan başka bir yeni hayat bulacaktır (13-1310. beyitler). Kemâl arayışındaki bu zorunluluk, diğer makalede –el-makâletu'l-âşira- insanı bu dünya zevklerinin fâni olduğu, bu yüzden de bu dünya zevklerine tamah ederek öteki dünyadaki hayatın ebedî zevklerinden kendini mahrum etmemesi gerektiği düşüncesine sevk etmektedir.

Bu tür düşünceler ya da bu öğütlerin kabul edeceği benzeri düşünceler, bu mesnevîdeki diğer makalelerde de ifade edilmekte ve bütün hikâyelerde ve örneklemelerde bu iddia teyid edilmektedir. Bütün bunlara rağmen Attâr'daki ölüm düşüncesi, ümitsizce bir düşünce değildir. Ona göre ölüm bir bitiş değil, yeni ve taze bir başlangıçtır. Diğer bir makalede -el-hâdiye aşara- muhâtabına yolun sonunda mutluluk bulunmaktadır şeklinde gönül okşayıcı bir teselli sunmaktadır. His dünyasındaki, fâni dünyadaki sıkıntı ve zorluklar sürekli değildir; bu dünyada zorluk ve sıkıntı yaşayanlar, bâki hayatın olduğu öteki dünyada nimetlere ve mutluluklara ulaşacaklardır. O halde ölüm her şeyin sonu değildir, özgürlüğün ve kurtuluşun başlangıcıdır. Diğer makalede -es-sâniye aşara- de şâir her ne kadar filozofları alaya alıyor (21- 1716. beyitler) ve âlemin sırlarını idrak etmenin aklın sınırlarını aştığını belirtiyorsa da, orada âlemin büyüklüğü ve görkemliliği ile ilgili öne sürdüğü görüşler, ilmî bir niteliğe sahiptir. Âlemin büyüklüğü karşısında insanın küçüklüğü ve kendini beğenmişlik iddiasının yersizliği, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bir filozofun bilimsel üslubuyla, yeryüzünü dokuz tabaka halinde denizlerin üstünde yüzen bir çöp gibi küçük ve değersiz bir şey olarak

göstermektedir. Âlemin büyüklüğüne ve genişliğine ilişkin yaptığı tasvirler, kendi çağındaki şâirlerin söylediklerinden daha doğru, daha gerçekçi ve daha bilimseldir. Bir yerde, yeryüzünden yüz on kat daha büyük yıldızların olduğunu söylemektedir (2743. beyit). Bir başka yerde uzaydan düşecek bir taşın dünyaya on beş yıl sonra gelebileceğini söylemesi (1745. beyit) ilginçtir.

Bu genişlikteki dünyada şâir sülûkunu, sonraki makalede -es-sâlise aşara- ortaya koymakta ve tefekkür ve hayretle başlamaktadır. Bu tefekkür ve hayret, diğer mesnevîlerinin tümünde Attâr'ın düşüncesine kaynaklık etmiş; Attâr, ömrünün sonuna kadar her yerde bu arayışını sürdürmüştür. *Esrârnâme*'deki bu hayret ve şaşırmışlık hali, *Musîbetnâme*'de de sürmektedir. Bu hayret, *Mantıku't-Tayr*'da yolun sonuna varan kuşlarda da görülmektedir. Şeyh, *İlâhînâme*'de eşyanın hakikatini onların zâhirlerinde aramamak gerektiğini, onların mânâlarını ve sırlarını varlıklarında bulunduğu şekliyle -kemâ hiye- aramak gerektiğini söylemekte ve bu olmaksızın tanımanın gerçekleşemeyeceğine dikkat çekmektedir. Şâir, *Esrârnâme*'de âlemin hakikatini idrak etmiş olan düşünürlerin arayış ve düşünmeleri sonucunda hayretten başka bir şeye ulaşamayacaklarını ifade etmekte (1961. beyit) ve ümitsizce şöyle söylemektedir: -*Ne olurdu bizim varlığımız olmasaydı...*- (2004. beyit) Bununla birlikte ölüm düşüncesi, onu hayatın câzibesini idrak etmekten alıkoyamamaktadır. Diğer bir makalesinde -er-râbia aşara- üzüntüyle, ölüm düşüncesinin olmaması durumunda hayatın güzel olacağını belirtmektedir. Bununla birlikte âlemin durumunu düşündüğünde, insan, hayatta güzel olan her şeyin karşısında dertlerin ve sıkıntıların da bulunduğunu görmektedir. Dünya, hiçbir zaman dertsiz düşünülememekte, insanın olduğu her yerde mutlak bir asayiş ve güvenliğin olmadığı görülmektedir (2173. beyit).

Diğer makalede -Hâmisetu'l-aşara ve es-sâdisetu'l-aşara- yine ölüm düşüncesi, şâirin düşünce ufkunu karartmak-

tadır. İnsan tıpkı bir mum gibi yanmakta, aydınlatmakta; fakat sonunda sönmektedir: *-Bunca acı hangi maksatla çekilmektedir?..-* (2177. beyit). O bilinçli delinin deyimiyle, âlemin yaratıcısı tıpkı kâse yapan biri gibidir. Bir hikmete binaen kâseyi yapmakta, bir başka hikmete binaen de kâseyi kırmaktadır (2390. beyit). İnsanın, camcının yaptığı ve canı istediğinde de onu yere vurup kırdığı ince ve zarif bir kadeh gibi olduğunu söyleyen de Attâr'ın bu bilinçli delisi değil miydi? Bu, Attâr'ı da ilhad derecesinde hayret çıkmazına sokup bedbinleştiren Hayyâm'a özgü bir düşünce şekliydi. Attâr'ın, Hayyâm'ın aksine bu yokluk ve fânilik duygusundan hareketle insanın hayatın ötesini düşünmekten gafil olmaması gerektiği sonucuna ulaşması, ikisi arasındaki farkı oluşturmaktaydı. El-Makâletu's-Sâbiâtu Aşara ve el-Makâletu's-Semâniyetu Aşara'da var olan iyimserlik, tatlı ömrün gafletle geçirilmemesi dolayısıyladır (2565. beyit).

Dünyanın gönül bağlamaya değmez oluşu ve bu yüzden de gurura kapılmamak gerektiği düşüncesi, şâirin zihnini meşgul etmekte ve daha sonraki bölümde -el-Makaletu't-Tâsiatu Aşara- bu dünya senin aslî yerin olmadığı için gurura kapılman da yersizdir (2646. beyit) düşüncesine dönülmektedir. Ayrıca insan bu dünyaya yemek ve uyumak için gönderilmemiştir (2646. beyit). Bu dünyada olan şeylere diğer dünyada ulaşmak için burada insanın canının istediği her şeye el sürmemesi gerekmektedir (2668. beyit). Nihayet diğer makalede -el-Makâletu'l-Işrûn- şu acı veren düşünceye dönülmektedir: İnsanın yüzü en sonunda toprağa düşeceği için bu dünyada sağ kaldığı süre boyunca yüzünü toprağa dönüp başını acz ile eğmelidir. Çünkü öldükten sonra insan için geriye hiçbir şey kalmayacaktır. Seher vakti ah edip inlemek (2882. beyit) yerine niçin bu dünyada ömrünü gaflet uykusuyla geçirmek gerekir? Gece yarısından seher vaktine kadar dua ve niyaz için fırsat varken bu bulunmaz fırsatı uyku ile geçirmemek gerekmektedir. Burada yine Hayyâm'a özgü düşünceler görülmektedir; ama

bu acı ve ümitsizlik Attâr'ın sözlerinde kendisine yer bulamamaktadır. Acı ve üzüntüyle soruyor ve hayatın sarsıntılarını hatırlıyor. -*Dokuz sabahın sonunda yeşerecek ve sen toprakta olacak mıydın?*- (2902. beyit) -*Dokuz gece yarısının sonunda mehtap parlayacak ve senin mezarının toprağını aydınlatacak mı?*- (2937-38. beyitler) Diğer makalede -el-Hâdiyetu'l-Işrûn- şâir, tutulması durumunda insanı dünya mülküne bağlanmaktan alıkoyacak öğütler veriyor. Bu kısa öğütlerde Nizâmî'nin -*Husrev u Şîrîn* ve *Mahzenu'l-Esrâr*- etkisi açıkça kendisini belli etmektedir. Bütün mesnevîlerinde hakikatin ve hakikat arayışının yolu olan tarikatın peşinde olan Attâr, sürekli bir çaba içerisindedir. Bu nokta muhatabın onu kolayca anlamasını sağlamaktadır: -*Sabırda öne geç, işte bu tarikattır/Suskunlukta öne geç işte bu hakikattir*- (3135. beyit). Attâr, burada Şeyh Ebû Sa'îd Mihne'nin şeriatla tarikatın farkını belirttiği basit ifadelerinden ilham almış olmalıdır. (Şeyh Mihne'nin ifadeleriyle karşılaştıralım: -*Dosttan haber geldi işini yerli yerince yap; işte bu şeriattır./Gönül mührünü getir ve erdemleri yoldan topla; işte bu tarikattır.*- (*Esrâru't-Tevhîd*, Dr. Şefî'î baskısı)

*Esrarnâme*'nin son makalesinde -es-Sâniyetu'l-Işrûn- gösteriş yapmaktan uzak samimi ifadelerle kendi hallerini ortaya koymaktadır. Burada kendi şiirini terennüm etmekte; ama gafletin kaynağı olan gururdan şiddetle uzak durmaktadır (3152-6. beyitler). Bu yüzden muhataplarından şiiri okuduktan sonra kendisine dua etmelerini istemektedir. Daha sonra da büyük bir alçakgönüllülükle kendi kendine şöyle sormaktadır: -*Sonunda taşın altına gidileceğine göre bu kadar söz söylemenin ne gereği var*- (3273. beyit). İnsan, *Esrârnâme*'nin tamamında görülen bu ölüm düşüncesine baktığında, bu manzumeyi henüz genç sayılabilecek kırk yaşındaki birinin yazmış olmasına şaşırmaktadır. Ama eserin iç kritiği yapıldığında elde edilen bulgular, bu tür bir şüphenin yersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Eserde yer yer yaşlılık görüntüsü veren ifadeler, şâirin ömrünün sonlarına

doğru mesnevîyi yeniden gözden geçirirken esere dahil edilmiş olmalıdır; böyle değilse bile bu durumun şâirin gençlik yıllarındaki zâhidçe bitkinliklerinden ve halsizliğinden kaynaklanıyor olması uzak bir ihtimal değildir. Nişâbûr şâiri, yıllar önce otuz yaşındayken yazmış olduğu bir gazelinde yaşlı ve hüzünlü bir edâ ile bu yaşını altmış yılın yarısı diye ifade etmemiş miydi? Bu onun kaybedilmiş zamana olan ilgisinin bir göstergesidir. Attâr'ın bu manzumesine örneklik teşkil eden Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ından başka genç yaşlarda yazılmış olmasına ve mesnevî alanındaki ilk eseri olmasına rağmen, Attâr'ın *Esrârnâme*'si de zühd, uzlet, dert ve ölüm düşüncesiyle doludur.

# X. BÖLÜM

Attâr'ın ikinci mesnevîsi büyük bir ihtimalle *İlâhînâme*'dir. Bu eser, dünyaya bağlanmanın ve insanın uzun vâdeli arzularının ne olduğu ve sonu ölüm ve fena olan bu dünyada bağlılıklardan kurtulmak için nelerin yapılması gerektiği sorularına cevap vermektedir. Zira, hakikati aramak ve tarikat yolunda ilerlemek bu bağlılıklardan kurtulmadan mümkün değildir. Bu bağlanmaları ve arzuları nasıl algılamak gerekir ve insan, bunların câzibesinden nasıl kurtulabilir? *Esrârnâme*'de yer alan ve Attâr'ın ifadelerine kendine özgü bir renk ve koku veren acı verici doğal espriler ve bıktırmayan coşku, burada da göze çarpmaktadır. Şâirin, uzun soluklu işlere girişecek, işlerinde tereddüt ve ihtiyat gösterecek kadar henüz gençlik yıllarından uzaklaşmadığı açıkça görülmektedir. *Esrârnâme*'de ve irfânî gazellerinde yer yer rastlanan ve şâirin tüm düşüncelerini harekete geçirdiği görülen aşk acısından kaynaklanan kararsızlık, aynı şekilde burada da mevcuttur. Dünya ilgilerinden kurtulmak, ilâhî yola yönelmenin şartı olduğu için şâir, dünya ilgilerini değersiz görmektedir. Bu ilgilerin çatıştığı savaş meydanı olan *İlâhînâme*, aynı zamanda babalar ile evlatların anlaşmalarındaki zorlukları tasvir etmektedir. Şâir bu noktayı şu şekilde açıklamaktadır: Yaşlılar, gençlerin duygularını ve heyecanlarını görüp geçirdikleri için onları ancak daha fazla itidal ve daha fazla özen göstererek anlayabilirler.

*İlâhînâme*, *Esrârnâme*'nin aksine hikâye içinde hikâye şek-

linde düzenlenmiştir ve hitap edici nitelikteki makalelerle sınırlı değildir. Şâir, burada bir ana hikâye çerçevesinde diğer fer'î hikâyeleri nakletmektedir. Bununla birlikte hikâyeler ve kendisini teyid etmek için hikâye nakledilen iddialar, bazen kendi bulunmaları gereken yerlerde bulunmamasına rağmen, onların buradan çıkarılmış olması ana hikâyeye hiçbir zarar vermemektedir. Hikâyenin çerçevesi de soyut anlatıma dayanmakta ve hiçbir beklenmedik gelişme ana hikâyenin akışını etkilememekte, onu tekdüzelikten ve soyutluktan çıkarmamaktadır. Onu tekdüzelikten ve sıkıcı hitaplardan kurtaran tek şey, bazen coşku ve heyecan veren ve bir dereceye kadar çekici kılan uzunlu kısalı hikâyelerdir.

Ana hikâye, yaşlı halîfe ile altı çocuğu arasında geçen konuşmalardan oluşmaktadır. İnsanın bitmek bilmez arzuları ve hevesleri çocukların diliyle söz konusu edilmekte; baba ise, bu arzuların kökenlerini açıklamakta ve onların görünürdeki şekillerini sembolik anlamlarına göre tevil etmektedir. Çocuklar, bu konuşmaların sonunda babalarının yaptığı bu yorumlara teslim olmakta, sohbeti devam ettirmenin gereksiz olduğu sonucuna varmaktadırlar. Tabii şâir burada, babalar ile çocuklar arasında çoğu zaman anlaşmanın mümkün olmadığı, her birinin farklı beklentileri ve istekleri bulunduğu noktasına çok fazla dikkat göstermemektedir. Aslında çocukların sonunda babanın yaptığı tevillere teslim olmaları, şâirin ifade tarzında bir yapaylık yaratmakta ve bunun, diğer çocuklarla sohbetin devam ettirilmesine dönük bir zemin hazırlama niteliği taşıdığını düşündürtmektedir. Hikâyeye yüzeysel olarak bakıldığında bile ortaya konmak istenen aslî şeyin sembolik hususlar olduğu hemen göze çarpmaktadır. Attâr'ın kendisi de bir münasebetle, bu altı çocuğun her birinin rûhun kuvvetlerinden bir kuvvet olduğunu ortaya koymaktadır. Birinci çocuk duygusal eğilimleri olan nefsin, ikinci çocuk da heveslere eğilimin sembolüdür. Üçüncü çocuk daima fuzûlî meraklar peşindeki aklın sembolüdür. Dördüncü çocuk, uzun uzun

düşünmesine rağmen hiçbir şeyden memnun kalmayan ilmin sembolüdür. Beşinci çocuk, tüm ilgilerden kurtulmak isteyen yoksulluğun sembolüdür. Altıncı çocuk bir olan Allah'ın zâtını isteyen tevhîdin sembolüdür. Halîfenin kendisi ise, onunla ilgili bu güçleri, cismânî âlemde yerleştirip düzenleyen nefs-i nâtıkadır [konuşan nefis]. Bu yüzden nefs-i nâtıka, kendini ve güçlerini, bu ilgilerden kurtarabilmek için güçlerinin evhamların pençesinden kurtarılması ve aralarında belli bir dengenin kurulması gerektiğine inanan; nefs-i nâtıkayı kemâl derecesi olan nefs-i mutmainne'ye ulaştırma hedefindeki tarikat yoluna yönelten halîfe ile sembolize edilmiştir. *İlâhînâme*'nin kalıbının çerçevesini teşkil eden bu karşılıklı konuşmalar boyunca yaşlı halîfe, çocuklardan her birinin kendisine yönelttiği sorularla karşı karşıyadır. Birinci çocuk, periler padişahının kızını; ikinci çocuk sihir ve büyünün nasıl yapıldığını; üçüncü çocuk Câm-ı Cem'i; dördüncü çocuk, âb-ı hâyat'ı [ölümsüzlük suyu]; beşinci çocuk Süleymân'ın yüzüğünü; altıncı çocuk ideallerin kimyasının nasıl elde edileceğini dile getirmektedir. Baba, onların her biriyle sırasıyla konuşmakta ve onların her birine bu ideallerine nasıl kavuşacaklarını ve bunların sembolik anlamlarının ne olduğunu açıklamaktadır. Çocuklar da kendilerine sıra geldikçe kendi ideallerinin değeri konusunda babalarıyla konuşmakta ve sonunda onun tevillerini kabul etmektedirler. Onun tevilini kabul etmeseler bile onun karşısında mecburen sükût etmektedirler. Her hâlükârda onların bu teslimiyetleri ya da sükutları, kendi idealleriyle, babalarının akıl yürütüşünü daha fazla zorlamamak ve onun -tüm güçleriyle- ilâhî yola yönelmeye (sülûk) hazırlanmasına herhangi bir engel çıkarmamak içindir. Baba, periler padişahının kızına duyulan ilginin nefisperestlikten kaynaklandığını, Câm-ı Cem arzusunun, hevese tapıcılıktan kaynaklandığını, sihir ve büyü talebinin gereksiz meraklardan kaynaklandığını, ölümsüzlük suyunun peşinde olmanın, dünya hayatına duyulan aşktan ve arzuların

çokluğundan kaynaklandığını, Süleymân'ın yüzüğüne sahip olma isteğinin güç peşinde olmaktan kaynaklandığını, kimyayı arzulamanın ise hırs ve arzuların galip gelişinden kaynaklandığını belirtmektedir. Babanın sözleri ve verdiği örnekler, bütün bunların kemâle gitmeyi engelleyen âfetler ve dünya ilgileri olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu karşılıklı konuşmalarda ilgi çekici bir nokta da, şâirin bu ideallerin zâhirî anlamlarını reddetmeye özen göstermesidir. O dönemlerde bu kavramlar bir çok kişinin zihnini meşgul etmekteydi; bunlar bugün dahi çağımız insanının zihnini zaman zaman evhamlara sürüklemektedir. Bugün basit düşünen bir çok insanın bunlardan kurtulması o kadar da kolay olmamaktadır. Bu mesnevîde de *Esrârnâme*'de de kullanılan müseddes bahr-ı hecez, büyük bir ihtimalle, Nizâmî'nin *Husrev u Şîrîn*'inin etkisi ile olmuştur. Ritim açısından bu tür anlamların ve bu şekilde ifade edilmesi dikkate değer bir etki ve cazibe kazandırmaktadır. Bu da coşkunluk noktasında özel bir yere sahip olan Fehlevî[14] tarzında ve vezinli bir şekilde yazılmış iki beyitlik şiirleri (*el-Mu'cem*) hatırlatmaktadır.

14 Fehlevî, Pehlevî diliyle yazılmış olan anlamına geldiği gibi, İran'ın yerel dillerinden biriyle ve aruz ya da hece ölçüsüyle yazılmış şiir anlamına da gelmektedir. [Çeviren]

# XI. BÖLÜM

*Musîbetnâme*, Attâr'ın mesnevîleri içerisinde bir dönüm noktası olarak gözükmektedir. Fehlevî'nin iki beyitlik dizelerinin etkisi altında kaldığı görülen şâirin zihnî mûsıkîsi, Nizâmî'nin *Husrev u Şîrîn* ve Fahruddîn Es'ad'ın *Veys u Râmîn* manzumelerinde olduğu gibi müseddes bahr-ı hecez akımına kapılmıştır. Fakat burada bağımsız bir yol izlemekte ve bu ritmi terk ederek zaman zaman gazellerinde kullandığı vezin olan müseddes bahr-ı reml'e yönelmektedir. Bu bahr, ağır, ahenkli ve coşkun bir vezindi ve o çağda Senâyî ve Nizâmî gibi şâirler, mesnevîlerinde bu vezni kullanmayı tercih etmemişlerdi. Attâr'ın bunu kullanmış olması, onun şiirine yeni bir özellik kazandırmıştır. Ondan yüzyıllar önce de Rudekî, bunu *Kelile*[15] manzumesinde kullanmıştı. Bu vezin, onun elinde vaaz ve zühd konularını işleyen hikâyelelerde kullanılmaya hazır olduğunu göstermiştir. Yeni vezin, şâirin zihni mûsıkîsini yeni bir maceraya sürükledi. O, daha sonra *Mantıku't-Tayr* mesnevîsini de bu vezinle yazacaktı. Ayrıca yıllar sonra bu son iki mesnevîsi aracılığıyla Celâleddîn Belhî'nin -Mevlânâ Rûmî- mesnevîsinin veznine ilham kaynağı oldu. *Musîbetnâme*, yaklaşık olarak 70 bin beytiyle Attâr'ın şâheserlerinden biriydi. Bu, gerçekten de bir musîbetnâmedir. Sâlikin hakikati aradığı her adımda mâteme düştüğü ve yolun sonunda yolunu kaybetmişlikten ve hayretten başka bir şey bulamadığı düşüncesi-

15 Ünlü Kelile ve Dimne'de efsanesi anlatılan tilkinin ismi. [Çeviren]

nin bitmek bilmez dertlerinin şerhidir. *İlâhînâme*'de ve *Esrârnâme*'de göze çarpan yetenek burada da açıkça kendisini belli etmektedir. Attâr, bu kitapta, tarikat ve şeriatla hakikatin nasıl bulunabileceği meselesiyle karşı karşıyadır. Fakat bu meseleye verdiği cevap, onu itminana ve sükuna kavuşturmamaktadır. İstek derdini tüm kâinata arz eden ve maksadına ulaşma konusunda kâinattan yol göstericilik yapmasını isteyen sâlik, hiçbir ümit verici cevap alamamıştır. Levh, arş, yer, gök, Cebrâil, Mikâil, enbiyâ, onu hep eli boş çevirmektedir. Bu arayışında kendisine yoldaşlık eden yaşlı mürşid, onu cevapsız çevirenleri mazur görmekte, bununla birlikte onu arayışı konusunda teşvik etmektedir. Onun yolunu kaybetmişlikten kurtulmasının, Mustafâ[16]'nın irşâdından ve hidâyetinden başka bir yolu bulunmadığı için bu talebinin peşinden koşturmaya devam etmekte ve diğer kâinata geçmektedir. Yolunu kaybetmişlik içerisindeki sâlik sonuçta, hakikat arayışında Mustafâ'nın öğretisi olan şeriatla sınırlandırılmış tarikat ehlinin yolundan şaşmamak gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

Attâr, bu mesnevîyi tıpkı *İlâhînâme*'deki gibi hikâye içinde hikâye biçiminde düzenlemiştir. Ana hikâyenin içerisinde uzunlu kısalı yüzlerce tâli kıssa yer almaktadır. Sâlikin sembolik boyutları olduğu için, şâir hikâyeye daha başlar başlamaz sözün zâhirinde durulmaması, sözlerdeki sırların ve hakikatlerin, zâhirdekinin dışında ve ötesinde aranması gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır. Buradaki sâlik, hakikati, zâhirî hallerin ötesinde keşfetmeye çalışan bir çeşit Hayy bin Yakzân'dır. Hakikatin sırlarını aramaya koyulan buradaki Hayy bin Yakzân'ın seyri, tasavvufî bir seyirdir ve şüphesiz pîrin irşâdı ve hidâyeti olmaksızın bunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Sâlik, pîrle yaptığı karşılıklı konuşmasına daha başlar başlamaz coşku, heyecan ve şevk içerisinde arayışını başlatmaktadır. Fakat sâlik,

16 Peygamber efendimiz kastedilmektedir. [Çeviren]

aklın sembolü olan Hayy bin Yakzân'ın aksine hakikati soyut burhanlarla talep etmemektedir. O, daha ziyade yakîne ulaşmada akıl ve burhandan daha çok aşk ve imana inanan rûhun sembolüdür. Şeriat ve tarikat telakki noktaları arasında tâlibi, yolunu kaybetmiş bir halde bırakan hakikat, sâliki büyük bir arayışın içerisine sürüklemiştir. Tüm kâinata, tüm insanlara, tüm unsurlara ve tüm mücerredâta yönelmektedir. Arayışına âlem-i ulûvv'dan [en yüce âlem] başlamakta, oradan unsurlara ve muvelledâta [doğmuş olanlara] geçmektedir. Sırasıyla peygamberleri geçmekte, her birine isteğini tek tek iletmekte ve sorununu halletmelerini istemektedir. Onun bu sorununu ne Âdem, ne Nûh, ne de İbrâhîm çözememektedir. Mûsâ'yı, Dâvûd'u ve Îsâ'yı dolaşmakta; ama hiçbirisi onun bu isteğini yerine getirememektedir. Onların bu konudaki acziyetleri, onun bu sorununun çözümünün sâdece Mustafâ'nın irşâd ve hidâyetine bırakılmış olmasından kaynaklanmaktadır. O, peygamberlerin sonuncusu ve âhir zaman peygamberidir. Fakrın ve marifetin inceliklerinin sırrını sâlike öğretecek ve sâliki akıl, his, hayal, kalp ve can hakimiyetinin ötesindeki hakikatlere kavuşturacak olan sadece odur. Bu yol göstericilikler sâliki bir dereceye kadar yolunu kaybetmişlikten kurtarmaktadır; ancak Peygamber'in hidâyetini ve irşâdını gerektirecek ölçüdeki sülûkun sırrı, şeriatla tarikatın uyumunda gözükecektir. *Musîbetnâme*'de, ana hikâye çerçevesinde yer alan kıssa içinde kıssa biçiminde düzenlenmiş tâli hikâyelerin sayısı, Attâr'ın diğer mesnevîlerindekilerden çok daha fazladır. Bunun sebebi, bu mesnevînin, diğer mesnevîlerden daha uzun oluşudur. Araştırmacılar, (Ritter/*Deryâ-yı Cân* [Can Denizi]) ana hikâyenin kökeninin, bir nebevî hadise -şefâat hadisi- dayandığını belirtmektedirler. Elbette *Musîbetnâme*'de bu hadise değinilen yerler bulunmaktadır. Bu hadiste tâlib [taleb eden] kıyamet günü, tek tek bütün peygamberleri dolaşmakta ve onlardan şefaat talep etmektedir. Fakat günahkârlara şefaat etmek resullerin sonuncusuna

bırakıldığı için onların hiçbiri şefaate yanaşmamaktadır. *Musîbetnâme*'de de sâlik, irşad ve hidâyetin Mustafâ'dan olduğunu bilmesine rağmen yine de diğer etkenlere başvurmakta ve onlardan yardım istemektedir. Şâirin bu şiiri yazarken yukarıdaki hadisten örnek aldığı yönündeki ihtimal şüphelidir. Ayrıca sâlik kâinata ve mücerredâta müracaatı sırasında belli bir sıra gözetmemektedir; eğer gözetmiş olsaydı arayışı sırasında bu kadar âvârelik yaşamamış olacaktı. Bu durumda Attâr'ın bu manzumeyi yazarken yukarıdaki hadisi kendisine örnek aldığını söylemek zordur. Attâr, ana hikâyenin çerçevesini, kendisinin sahip olduğu tasavvufî mertebelerle ve makamlarla oluşturmuş olmalıdır. *Tezkiretu'l-Evliyâ*'da da geçen Bâyezîd'in rûhânî miracına ilişkin hikâyenin buna kaynaklık teşkil etmiş olması daha büyük bir ihtimaldir. Ayrıca, Senâyî'nin *Seyru'l-İbâd İle'l-Meb'âd*'ının da çeşitli yönleriyle sâlikin âlem-i uluvv'dan [yüce âlemden] süflî [aşağı, düşük] âleme doğru olan arayışına ilham kaynağı olduğu söylenemez mi?

# XII. BÖLÜM

Attâr'ın en son mesnevîsi olarak gözüken *Mantıku't-Tayr* da *Musîbetnâme* gibi bir arayışın öyküsüdür. İzi belirtisi olmayan Sîmurg'un arayışı... Sâlikin makamlarını ve hallerini tasvir eden ve bu sülûkun derecelerini ve mertebelerini, kuşların arayışı sembolüyle açıklayan rûhanî bir Odysseia[17]'dir. Kuşların arayışlarında Hüdhüd'ü kendilerine önder seçmeleri, onların izledikleri rotanın -halktan Hakk'a doğru giden bir rotadır- şeyhin irşâdı olmaksızın varılması mümkün olmayan tasavvufî bir rota olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yolculuğa yönelmenin sebebi ise, âlemdeki tüm zerreleri kemâle ulaşma arzusuna götüren aşk câzibesinden başka bir şey değildir. Bu mesnevînin vezni de *Musîbetnâme*'nin vezniyle aynıdır. Şâirin bu mesnevîde de tıpkı *Musîbetnâme*'deki zihinsel musîkiyi izlediği açıktır. Bu hikâye, nazım ve bütünsellik açısından tıpkı *Musîbetnâme* gibi hikâye içinde hikâye özelliğine sahiptir. Ana çerçevenin içerisinde birçok -yaklaşık 90 kadar- tâli hikâye mevcuttur. Bunlar, kuşların sıkıntılı yolculukları boyunca oluşan tekdüzeliği ortadan kaldırmaktadır. Ana hikâyenin kurgusu ustalıkla gerçekleştirilmiştir. Sadece bu bile, bu hikâyenin şâirin olgunluk döneminde yazıldığını ortaya koymaktadır. Allah'a ve Allah'ın nimetlerine hamdden, Resûl'den ve sahâbenin fazîletlerinin zikredilmesinden -bun-

17 Odysseia, Homeros'a ait eski bir Yunan destanıdır Yunanlı kahraman Ulis'in (Odyseus) savaştan dönüşte yaşadığı maceraları anlatmaktadır.

lar benzeri tüm eserlerde kaçınılmaz olarak bulunan resmî bölümlerdir.- sonra hikâye kuşlara yönelik şâirâne bir hitapla başlamaktadır. Hüdhüd, kumru, papağan, keklik, atmaca, turaç, bülbül, tavus vb. Bu, şâirin tıpkı *Mantıku't-Tayr*'da olduğu gibi *Musîbetnâme*'de de kitabın başında hikâyenin sonuna ayna tutarak yaptığı bir çeşit berât-ı istihlâl[18] sanatıdır. Bu sanatın, mesnevîlerin hemen daha başında kullanılması, Attâr'ın şâirliğe ilişkin bu sanatlara aşina olduğunu göstermektedir. Burada kuşlara hitap edilmesi ve onların tanıtılması ile okuyucu, kuşların his ötesindeki dünyaya olan sülûkunu beklemesi gerektiğini anlamaktadır. Bu beklenti kısa bir süre sonra giderilmekte ve bu hitap makalesinin ardından kuşlar kurulunun (encümen) hallerinin hikâyesine geçilmektedir. Kuşlar; bu kurulda kendilerine padişahlık, hükümdarlık ve önderlik edecek birine karşı duydukları ihtiyacı dile getirirler. Süleyman ile Belkıs arasında yaptığı elçilik görevi sayesinde kuşların nazarında bu göreve liyakatli görülen Hüdhüd, kurulda kendisinin kuşların padişahını tanıdığını ve onunla birlikte olmaları durumunda onlara önderlik edeceğini belirtir. Hüdhüd'ün, padişahları olan Kaf Sîmurgu'nu kendilerine tasvir ediş biçimlerinden heyecana ve coşkuya kapılan kuşlar, gönüllerinde alevlenen padişahlarını görme şevkiyle Kaf Sîmurgu'nun sarayı ile kendileri arasındaki uzun ve zorlu mesafeyi küçümserler. Kuşlar, padişahlarını görme arzusuyla yanıp tutuşmakta ve kendilerinden geçmektedir. Bu durum yüzünden, daha başlangıçta yolun uzaklığı ve kendilerinin güçsüzlüğü düşüncesi, azimlerini sarsar ve bazılarını kor-

18 Berât-ı istihlâl, sanatçının daha başlarken uygun tabir ve sözcüklerle hikâyenin planladığı bölümlerini ya da mazmununu mukaddimede açmasıyla oluşturduğu bir edebî sanattır. Bu berât-ı istihlâldeki kuş türlerine, Attâr tarafından hitap edilerek teşvik edilmektedir. Kuşlar, hikâyenin akışı içerisinde kendi ilâhî hedefleri doğrultusunda hareket etmesi gereken sâlikin hallerine ilişkin bir semboldür. Hikâyenin akışı içerisinde kuşlardan birinin özrünün sülûku kabul etmesinin sebebinin altın sevgisi olması (*Mantık*/2079) bunu teyid etmektedir. Altın sevgisi, ancak sülûka talip olan birinin özrü olabilir, bir kuşun altın sevgisinden bahsetmesi mümkün olamaz.

kuya ve tereddüde düşürür. Giderek her biri bir özür ileri sürer ve farklı bir nağme tuttururlar. Bülbül, papağan, tavus, keklik, atmaca, balıkçıl, baykuş ve serçe birer bahane ileri sürerek bu uzun yola katlanamayacaklarını belirtir ve özür dilerler. Hüdhüd, onların özürlerini yersiz bulur ve bu korku ve tereddüdün, yola çıkma arzusuyla harekete geçen bir âşığa yakışmadığını belirtir. Sonuçta kuşlar yolculuğa ve arayışa hazır hale gelirler ve Hüdhüd'ün rehberliğinde istek yoluna koyulurlar. Fakat çok çetin vadilerle karşılaşırlar ve kuşlar yine kendilerini tehlikede hissederler. Şeyhin ve mürşidin sembolü olan Hüdhüd, bu defa kürsüye oturur ve yolları, vadileri ve yol üzerinde karşılaşacakları zorlukları sâlik kuşlara açıklar. Kuşların yolun zorluğundan, günah utancından ve hallerindeki zayıflıktan dolayı söyledikleri şeylere ve evlerini terk etmiş oldukları gerekçesiyle yaptıkları özür beyanına ilişkin cevaplar verir. Bu cevaplarda, tarikat sâlikleri nezdinde geçerli olan sülûk ahvâline dair incelikler ortaya konmaktadır. Sâlikin önündeki vadiler ve geçtikleri sırada karşılaşacakları zorluklar sayılmakta, toplam sayısı yedi olan talep vadisi, aşk vadisi, marifet vadisi, istiğnạ vadisi, tevhîd vadisi, fakr vadisi, fena vadisi zorluklarıyla beraber birer birer sayılmaktadır. Bu vadilere ilişkin açıklamaları duyan kuşlardan bazıları ümitsizliğe kapılır ve geri dönerler, bazıları da geri dönerken helak olurlar. Geriye kalanlar korku ve ümitsizlik içerisinde yola devam ederler ve bu inişli çıkışlı vadilerde yıllarca şevk ve arzuyla kanat çırparlar. Yıllarca süren uçuş ve arayıştan sonra, yolun sonuna ancak otuz kuş [sî murg][19] ulaşır. Ancak orada kendilerini o kadar büyük bir azamet ve istiğna içerisinde görürler ki hayrete ve ümitsizliğe kapılırlar. İzzet perdedârı katından çıkar. Şaşkın ve içi yanar haldeki otuz kuşa: "Siz kimsiniz ve nerelisiniz?" diye sorar. Kuşlar, he-

[19] Farsça'da "si" otuz, "murg" ise kuş anlamına gelmektedir. Simurg aynı zamanda Sîmurg'u arayan otuz kuş da demektir. [Çeviren]

deflerinin padişahlarını bulmak olduğunu söylerler ve ardından şu sözü işitirler: "İster siz olun ve onu talep edin, isterse siz olmayın ve onu talep etmeyin, Sîmurg padişahtır." Kuşlar, bu uğurda canlarını vermeye hazır olduklarını ortaya koyup Hazret-i İzzet'i kendilerini ümitsizlikten kurtaracak üstün biri olarak görünce, İzzet, cemâl perdesini kaldırır ve onun lütfu işe yarar hale gelir. Öyleyse fâni ve kendisi olmayan si murg da Sîmurg'un nûruyla Sîmurg'un çehresini görebilir. Hazret-i Sîmurg, bu si murgun [otuz kuş] da kendisidir. Dergâh, kendisinden Sîmurg hazretlerine baktığında si murg'u ayrı görmektedir; Sîmurg'dan kendine baktığında ise her şey Sîmurg'dan ibarettir ve artık ortada Sîmurg yoktur. Ardından onlara şöyle hitap edilir: Bizim varlığımızda yok olunuz; ta ki, bize yol bulasınız. Sonra hepsi Sîmurg'da yok olurlar ve fenadan sonra bekayı hâsıl etmiş olurlar. Böylece tâlip sâlikin fenada yok olmadıkça ve kendinde kendini reddetmedikçe Allah'ın bekasını ispat etmesinin hiçbir yararı olmadığı anlaşılmış olur. Bu durumda halktan Hakk'a doğru olan seyrin sonunda geçilmeyecek tehlikeli bir yer vardır. Halkı Hakk'tan ayırır. Bu nokta sayesinde vahdet-i vücûd öğretisi Attâr'ın sözlerinde ortadan kalkmakta ve ona göre halkın hakklığı ve Hakk'ın da halklığı şeklindeki tasavvur engel teşkil etmektedir.

*Mantıku't-Tayr*, şâirin çerçevesinde bir çok -uzunlu kısalı- başka hikâyeye ve örneklere yer verdiği sembolik bir hikâyedir. Hikâyenin ana çerçevesi ve ona ilişkin bazı ayrıntılar, İmam Gazzâlî'nin *Risâletu't-Tayr*'ından alınmıştır. İmam Ebû Hâmid'in yazdığı risâlenin Arapça metninden ya da İmam'ın kardeşi Ahmed Gazzâlî'nin yaptığı Farsça çeviriden alınmıştır. Ana hikâyenin çerçevesinde yer alan bu tâli hikâyelerde en uzun ve en çekici olanı Şeyh San'ân'ın hikâyesidir. Tıpkı ana hikâyenin olduğu gibi bu tâli hikâyenin de Gazzâlî'ye ait -ya da ona isnat edilen- *Tuhfetu'l-Mülûk* adlı eserden alınmış olması ilginç bir durumdur. Öyle görünüyor ki, Şeyh, *Mantıku't-Tayr*'ı yazdığı ya da onunla meş-

gul olmaya başladığı sıralarda zihni bütünüyle İmam Gazzâlî'nin sözleriyle ve eserleriyle doluydu. Onun rûhânî hayatı da bu süre boyunca kelimenin tam anlamıyla Gazzâlî'nin rûhânî hayatının bir devamından ibaretti. *Mantıku't-Tayr*'ın sonunda Şiblî'nin ölümü ve onun ilâhî rahmete kavuşması nakledilmektedir/4614. Şâir dert ve teslimiyet dolu âciz bir dille çok etkili bir münacâtta bulunmaktadır/4617. Bu hikâyelerdeki dertli ve yalvarır tarzdaki üsluptan, şâirin o dönemde ömrünün sonlarına yaklaşmış bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Şâir, ömründe hiçbir faydalı iş yapmadığını düşünmekte ve günah hissi içerisinde pişmanlık duymaktadır. Canı dudağına gelmiştir, ömrü sona ermek üzeredir; ama hâlâ şaşkınlık ve hayret içerisinde bulunmaktadır. Elbette bu mertebe, onun rûhânî sülûkunda kemal mertebesiydi; ama onu âha ve gözyaşına gark eden yaşlılık duygusu, o günlerde onu fena ve ölüm duygusuna sürüklemekteydi. Bu yüzden, ölümden sonra olacaklar noktasında günah korkusu ve bağışlanma ümidi düşüncesindedir. *Mantıku't-Tayr*, hem rûhânî sülûk açısından hem de halktan Hakk'a sülûkun söz konusu edildiği meseleler açısından Attâr'ın mesnevîlerinin sonuncusuydu.

Bu eser, sembolik bir düzen içerisinde kendi rûhânî sülûklarını "seyri ilallah" [Allah'a doğru seyir] olarak niteleyen sûfîleri sembolize etmektedir. Bu sembolik düzen içerisinde Sîmurg, Cenâb-ı Kuds'ün; Hüdhüd, mürşidin; diğer kuşların her biri, tarikat sâlikinin kendine özgü hallerinin sembolüdür. *Mantıku't-Tayr* [Kuşların dili] olarak Hüdhüd'ün adı, Kur'ân'daki Süleyman Peygamber'le ilgili kıssadan alınmıştır. Cenâb-ı Ehadiyet'in sembolü olan Sîmurg ise hikâyenin bütünü içerisinde, kuşların kendilerine padişah ararken ona yöneldikleri kemâl ve celâl sultanlığının timsali olarak yerleştirilmiştir. Mürşidin ve yolun sırları hakkında bilgi sahibi olan kılavuzun sembolü olarak Hüdhüd'ün rolü, bu hikâyeyle Süleyman'ın kıssası arasında ilişki kurmaya dönüktür. Allah'ın seçtiği ve temsilci olarak

atadığı biri olarak Süleyman Peygamber'in hükümranlığının kapsamına kuşlar da girmekteydi. Allah katına ulaşma konusunda kuşları sadece Süleyman'ın dergâhına değil, Süleyman'ın da ona mazhar olduğu kişinin katına hiç kimse Hüdhüd'den daha iyi yöneltemezdi. Kuşların padişah arayışındaki yolculuğu, İbn Sînâ'nın *Risâletu't-Tayr*'ında da, İmam Gazzâlî'nin *Risâletu't-Tayr*'ında da birer felsefî mazmun olarak kullanılmıştır. İmam Gazzâlî'nin *Risâletu't-Tayr*'ı ve bunun, kardeşi Ahmed tarafından yapılan Farsça tercümesi, büyük bir ihtimalle Attâr tarafından bilinçli bir şekilde esas alınmıştır. Tabii Attâr'ın, hikâyenin ana çatısında da kuşların Sîmurg'u ararkenki durumlarına ilişkin yaptığı tasvirlerin ayrıntılarında da hissedilen şâirlik yeteneği, görmezden gelinemez. Attâr'ın hikâyesindeki incelik ve coşkuyu, Gazzâlî'nin nispeten küçük ve kuru hikâyesinde bulmak mümkün değildir. Ayrıca Attâr'ın hikâyesi, Gazzâlî'ninki ile sınırlı değildir. Attâr'ın kuşların kendi aralarında ve Hüdhüd ile yaptıkları ârifâne konuşmalara yer verdiği bölümler ve tâli hikâyeler, bu hikâyenin daha önce yazılmış bir hikâyenin benzeri olmadığını ortaya koyuyor; başlangıcı ve ilgi çekici aşamaları ondaki coşkunluğu arttırıyor. Hatta bazı araştırmacıların (Ferûzânfer, *Attâr*/353) deyimiyle onu, Fars edebiyatının şâheseri kılıyor.

# XIII. BÖLÜM

Attâr'a ait gibi gözüken diğer birçok mesnevî, aslında ona ait değildir. Bu anlamda *Husrevnâme*'yi zikredebiliriz. Diğer eserlerinin isminin zikredilmiş olması ve eczanesinde her gün ona beş yüz kişinin başvurması gibi onun Attâr'ın durumuyla ilgili verdiği işaretler saptırıcıdır. Bu âşıkâne manzumenin Attâr'a ait oluşunu kabul etmek, onun tüm mânevî seyr-u sülûkunu reddetmeyi gerektirir ki bu da mümkün değildir.

Esed Gorganî'nin *Veys u Râmîn*'inin ve Nizâmî'nin *Husrev u Şîrîn*'inin örnek alındığı görülen bu manzumeye teşebbüs etmekle Attâr'ın mânevî seyir mertebelerinden vazgeçmiş olması gerekmektedir. Halbuki bu durum, onun ömrünün sonlarına kadar olan yaşantısı ile uygunluk arz etmemektedir. Onun, çağın vezirlerinden birinin oğluna - her ne kadar sülûk ve tarikat ehli biri olsa da- hediye edilmiş olması da Attâr'ın tavrı olmaktan uzaktır (Tasavvufta Arayış). Bu mesnevînin de tıpkı *Muhtarnâme*'de olduğu gibi ona aidiyeti konusunda temkinli olunmalıdır.

Bu tür mesnevîleri de Attâr'a ait göstermek isteyenler, onun eserlerinin sayısının Kur'ân'daki sûrelerin sayısına eşit olduğunu söylemekte ve yaşını da efsânevî bir biçimde 114 olarak göstermektedirler. Bu durum, eleştirmenlerin Attâr'ı, çok söz söyleyen biri olarak değerlendirmelerine sebeb olmaktadır. Bu durumu Attâr'ın yer yer kendisi de teyid etmektedir; hatta bu uydurma eserler kendisine ait olarak gösterilmese de Attâr, çok söz söyleyen biri olarak de-

ğerlendirilebilir. Attâr'ın bizzat kendisi, eserlerinde kusur arayanların, kendisinin çok yazan biri olduğunu söylemelerinin yeterli olacağını belirtmektedir.

# XIV. BÖLÜM

Attâr'ın mesnevîlerinde uzunlu kısalı yüzlerce hikâye geçmektedir. Bunların çoğu iddia olunanlara delil teşkil ederken bir kısmı da sembolik bir yöne sahiptir. Bunlar, iddiaların gerçekleşmiş örneklerini, anlaşılabilir göstermeye dönüktür. Öte yandan hikâyeler -büyüklü küçüklü- birbiri ardı sıra gelmekte ve bu da şâirin, çeşitli örnekler ve deliller getirerek iddia olunanları muhatabın kabul edilebilir -hatta şüphe duyulmaz- bulmasını sağlamasına yardım etmektedir. Bu örneklerden bazıları, bazı büyüklerin ve şeyhlerin sözlerinden oluşmaktadır. Bu gerçekleşmiş ya da gerçekleşmesi mümkün örnekler sayesinde, tereddütle karşılanacak iddialar, muhatap açısından kabul edilebilir hale getirilmektedir. Bunlardan en ilginci *Musîbetnâme*'de Muhyiddîn Muhammed bin Yahyâ'nın ağzından nakledilen iki taşralı gencin hikâyesidir. Biri erkek biri de kız olan bu iki taşralı genç, çölde birbirlerini severler, çadırları da karşı karşıyadır. Daha sonra gelirleri artar, mal mülk sahibi olurlar, şehre giderler ve birbirlerinden ayrı düşerler. Sonunda ikisi de, tekrar yoksul duruma düşerler, çöle geri dönüp yine karşı karşıya iki çadır kurarlar ve birbirlerini görme imkanına kavuşurlar. Bu ilginç hikâye Muhyiddîn Yahyâ'nın kendisine Allah'ın Resûlü'nün söylediği "yâ leyte rabbi Muhammed lem yakhluq Muhammedâ" cümlesinin ne anlama geldiğini soran birine cevap olarak anlatılmaktadır. Bu örnekte iki taşralı genç, servetlerine ve mülklerine rağmen onları birbirlerinden ayıran şehri terk edip yeniden çöle dönmektedir. Otağlarında birbirlerini görmekten ve birbirlerine olan sevgiden mahrum olunca, keşke hiç malımız mülkümüz ve servetimiz olmasaydı da şehre gelip birbirimizden ayrı düşmeseydik diye düşünürler. Attâr'ın, hikâ-

yesinde yer alan ve bu rivayeti kendisinden naklettiği Muhammed bin Yahyâ, bu hikâye ile risâletin de gereklerinden olan bu dünya ilgilerinden hoşlanmamanın, nasıl olup da Allah'ın Resûlü'nü ona talip kıldığını göstermek istemiştir. Keşke hiç dünya ilgilerine bağlanılmasa ve sevilenlere kavuşarak mukim kalınsaydı (*Musîbetnâme*/318-19).

Attâr, hikâyecilikte profesyonel bir beceriye sahiptir. "Ta'lîk"[20] hikâye yazıcılığı ile okuyucuyu sadece hikâyedeki iniş çıkışlarda değil, zaman zaman soyut tasvirlerde bile öyle bir yüz yüze getirmektedir ki, bu da ta'lîk havası uyandırmaktadır. Padişâhın başına bir elma koyup okuyla hedef aldığı kölenin *Mantıku't-Tayr*'daki (964-75) hikâyesi, böyledir. Söz konusu tasvir, ünlü Alman şâiri Scheller'in *Wilhelm Tell* adlı ünlü hikâyesinde de vardır ve ancak bu kadar ta'lîk özelliğine sahiptir. Her ne kadar bu tasvir, hikâyenin bütününü oluşturmuyorsa da *Wilhelm Tell*'de tecrübe edildiği ölçüde *Mantıku't-Tayr* okuyucusunun zihninde kalmamaktadır.

Hikâyeler, eski metinlerden ya da yaygın olarak dilden dile dolaşan rivâyetlerden kaynağını alan çeşitli kökenlere sahiptir. Bunlardan bazıları, "Aslan Yürekli Adam ve Sevgilinin Gözünde Gördüğü Beyazlık" (*Mantıku't-Tayr*/3018) hikâyesinde olduğu gibi Senâyî'den, ya da Şeyh San'ân'ın hikâyesinde olduğu gibi Gazzâlî'nin *Tuhfetu'l-Mülûk*'undan alınmıştır. Bazıları, büyük bir ihtimalle, şâirin kendi döneminde ve çevresinde yaygın olarak anlatılan hikâyelerdi. Örneğin *İlâhînâme*'deki (649) zâhid kadın hikâyesi bu cümledendir. Bu hikâyedeki kadın zorluklara ve sıkıntılara tahammül etmiş, daha sonra da kendisine kötülük edenleri bağışlamıştı (*İlâhînâme*). Attâr'a göre, onun akıbetinin iyilikle sonuçlanmasının sebebi, şehvetten, nefsin istek ve arzularından ve şeytanın vesveselerinden uzak olmasıydı. Bazı hikâyeleri de ya tarihîdir ya da tarihle irtibatı bulunmakta-

20 Ta'lîk hakkında Aristo'nun şiir tekniğine bakınız.

dır. Yani kısaca Attâr'ın yaşadığı dönemde Nişâbûrluların zihninde iz bırakmıştır. Abdullah Tâhir ve Yaşlı Kadının Hikâyesi, Vezir Hasancık, çekişme zamanında Allah'tan yardım isteyen Nizâmu'l-Mülk'ün hikâyesi (*Mantıku't-Tayr*/227) bu cümledendir. Sencer ve Melikşâh hakkında anlatılan hikâyelere de yer vermesi, şâirin bunları halkın genelinin ve yaşlıların ağzından dinlediğini göstermektedir. Bazı kıssalar da eski sûfîlere ve şeyhlere aittir. Şâir bunlardan bazılarını *Tezkiretu'l-Evliyâ*'da da nakletmektedir. Bazı kıssalar, eski şâirler hakkındadır, bunlar da halkın arasında dilden dile nakledilmektedir. Elbette bunları, o şâirlerin gerçek hayatlarına ait bilgiler olarak görmek yanlış olur. Köle ile Mehestî, Râbî'a binti Ka'b, Ârif Adam ve Hayyam'ın Toprağı, Fahruddîn Es'ad Gorganî ve Sevgili ve Şehrin Şeyhinin Onun İçin Namaz Kılmadığı Firdevsî kıssaları bu cümledendir. Çeşitli mesnevîlerinde (Karşılaştırınız, *Attâr*, Ferûzânfer, 153-414) bazı kıssalar da yer almaktadır ki, şâir onları okuduğu bazı kitaplardan hatırlamaktadır. Bunlardan, şâirin araştırmalarının genişliğini ve çeşitliliğini anlayabilmek mümkündür. Sokrat'ın sözüyle ilgili kıssası böyledir. Ondan, vefatından sonra onu nereye gömeceklerini sorarlar. Der ki; eğer bulursan beni bir kez daha ey köle, nereye canın isterse oraya defneyle vesselâm (*Mantıku't-Tayr*). Zülkarneyn ve Deli hikâyesinde ondan küçük bir şey ister ve Zülkarneyn onu kınar (*Musîbetnâme*/59). Ya da Felçli Adamın Kıssası'nda kör bir adamın boynuna binerler ve hırsızlığa giderler (*Esrârnâme*/710). Bu, en eski Farsça kaynak olarak Tenser'in mektubunda geçmektedir ve aslının Hint kökenli olduğu sanılmaktadır. Klasik dönem Fransız şâiri Florian da büyük bir ihtimalle onu kendi halkının ağzından derlemişken, Attâr ise bunu İbn İsfendiyâr'ın târihinden almış olmalıdır. Onun, beyaz dişlerini övdüğü "Îsâ ile Ölmüş Köpeğin Kıssası" da öğretici bir misaldir. Attâr'ın (*Musîbetnâme*/302) bunu da Nizâmî'nin *Mahzenu'l-Esrâr*'ından almış olması mümkündür. Kıssalar, hemen hemen her

zaman ciddi, öğretici ve ahlâkîdir. Bununla birlikte ironiden ve fıkramsı bir özellik taşımaktan da büsbütün uzak değildir. Üsluptaki acılık, bazen gizli bir ibret vericilik kazanmaktadır. Mûsâ zamanında yaşayan ve ibadete gark olmuş bir şekilde çoğunlukla uzun sakalıyla meşgul olan ve ibadette zevk ve gönül açıklığı bulmayan o âbidin hikâyesi *Mantıku't-Tayr*'da geçmektedir (286). Buna göre onun sakalıyla meşgul olup durmasından dolayı Allah Mûsâ'ya, o ibadetlerden zevk almasın diye vahyeder. Adam ağlayıp inlemeye başlar ve sakalını yolar ve göz yaşı döker. Bunun üzerine bu âbid sakalıyla her ne şekilde uğraşırsa uğraşsın, ister onu tarasın, isterse yolsun, ne yaparsa yapsın, sakalını tımar edip durdukça ibadetlerinden zevk alamayacaktır diye Mûsâ'ya tekrar vahiy gelir. Bu kıssadaki ironi okuyucu için hiç de kapalı değildir; ilginç, ibret verici ve düşündürücü bir özelliğe sahiptir. *Musîbetnâme*'deki (161) "Sivrisinek ile Çınar" kıssası da ironiye ilişkin bir başka örnektir. Burada sivrisinek ve çınarın şahsında insana özgü durumlar dile getirilmektedir. Küçük ve zavallı bir sivrisinek, büyük bir çınarın dallarından birinin üzerine oturur. Oradan kalkacağı zaman, çınardan ona verdiği zahmetten dolayı özür diler. Çınar ona hal diliyle onun ağırlığının kendisi için asla bir zahmet oluşturmayacağını, onun gibi yüzlercesi bile oturacak olsa ona herhangi bir zahmet veremeyeceklerini söyler. Buradaki ironi kendini dev aynasında gören insanlara yöneliktir. Yani kendisini olduğundan fazla görenler, başkalarına gereksiz lütuflarda bulunurlar. Şâirin, meczupların ve akıllı delilerin halleri olarak naklettiği diğer kısa hikâyelerde bunlardan daha güçlü, daha örtülü ve daha etkili ironiler yer almaktadır. Bu tür hikâyelerde tüm kâinat, hatta hilâfet sistemi bile eleştiri bombardımanına tutulmaktadır. Hiçbir tasavvufî eser, bu tür ironiler konusunda onunla denklik iddiasında bulunamazlar.

Bununla beraber, Attâr'ın eserlerinin çoğu, ciddi, mesaj dolu ve kimi zaman da acı vericidir. Ciddi eleştiriler de içe-

ren örtülü ironiler, delilerin dilinden nakledilmektedir. Bununla birlikte delilerin dilinden nakledilmemiş olan hikâyeleri de şakacı, eğlenceli ve saflık doludur. Örneğin eşeğini tımar etmenin kendisini Hakk'a yönelmekten alıkoyduğu katırcının hikâyesi bu cümledendir. Nüktedan bir şekilde onu uyararak şöyle demektedir. -*Ya rabbi! Bu eşek şimdi seni öldürecek.*- (*Esrârnâme*/1015) Bu mazmundaki ironi, sahip olduğu basit ve mizahî özelliğinden dolayı, Mevlânâ'nın hem *Mesnevî*'sinde hem de *Dîvân-ı Kebîr*'inde defalarca tekrar edilmiştir. Bu tür ironilerin yer aldığı kıssaların bir çoğunda herhangi bir sanat unsuru bulunmamaktadır. Bazı yerlerde hikâyede şahıslar arasındaki karşılıklı konuşmadan başka bir şey bulunmamaktadır. Bununla birlikte kıssalar, ince bir nüktedanlık içermektedir. *İlâhînâme*'deki (2924) yanan (pamuk) ile ateş kıssası ile, yine *İlâhînâme*'deki (3784) Güneş ile Ay'ın aşkının kıssası bu cümledendir. Bu kıssada, Ay, Güneş'e aşk sözleri söylemekte ve bu aşkın sıhhati konusunda iddiada bulunanlarla tartışmaktadır. Şahısları, evrendeki cansızlar olan bu tür hikâyelerde kahramanlar, hal diliyle konuşmaktadırlar. Bunlar, da hayvan kıssaları (=Fable) sayılabilirler. Attâr'ın mesnevîlerinde bu tür örneklere defalarca rastlamak mümkündür. *İlâhînâme*'deki (3432) Taş ile Moloz [kesek, sıva parçası], Ay ve Güneş ((2784) ve Atmaca ile Ev Kuşu ((5141) hikâyesi, buna örnektir. Diğer hikâyelerde hayvanlar da lisan-ı hâl ile gönül ehli olanlarla konuşmaktadır. Bunlara insan karakterleri verilmiştir; hatta evliyâ ve şeyhler bile bunların incitilmesinden dolayı ilâhî uyarıya muhatap olmuşlardır. *İlâhînâme*/1129'da Horasan şeyhlerinden Mâşûk Tûsî, taşla bir köpeğin ayağını sakatladığı için oradan geçmekte olan gaybî bir atlı tarafından sert bir şekilde sorgulanmaktadır. Diğer bir hikâyede Ali giderken (1075), sıcak bir günde bir karınca onun ayağından dolayı zarar görünce, gece rüyasında karıncayı incittiği için Peygamber'in ona sitem ettiğini gördü. Şeyh Ebû Sa'îd Mihne, elindeki bastonla bir köpeğe vu-

ran kendi dostlarından bir sûfîyi sert bir şekilde kınar (*İlâhînâme*/1140). Köpek şeyhin yanına gelir ve yarasını gösterir. Şeyh, köpekle olan konuşması sırasında eşsiz bir lutfa ve hâle sahip olur. Başka bir hikâyede dilencinin biri, asrın şeyhi Hâce Cundî'ye sorar: "Sen mi iyisin yoksa köpek mi?" Şeyh, bu mukayeseye kızmaksızın şöyle cevap verir: "Eğer ben ayak takımı yüzünden imanımı kaybedersem, ben köpekten iyiyim diyebilirim. Eğer imanımı kaybetmezsem -keşke ben köpeğin bir tüyü olabilseydim." (*İlâhînâme*/1120-1125).

# XV. BÖLÜM

Hikâyelerin bazı bölümlerinde âlemdeki ilginçlikler düşündürücü bir tarzda ele alınmaktadır. Sîmurg, ses ve ölüm üzerine yaptığı tasvirler, onun hikmet ehlinin mirasına olan âşinâlığından kaynaklanmaktadır. Hindi ile ilgili yaptığı ilginç tasvirler de onun bilgisinin genişliğini göstermektedir. Onun naklettiğine göre bu hindi bir deniz hayvanıdır, organları o kadar yumuşaktır ki, istediği her şekle girebilmektedir (*Musîbetnâme*/147). Bu hile ile deniz hayvanları ondan kaçmamakta, o da istediği gibi onları avlayabilmektedir. *İlâhînâme*'de (5698) Kaf dağının arkasında yaşayan Helu' adlı büyük bir hayvandan bahsedilmektedir. Onun önünde yedi deniz su, yedi ova da ot bulunmaktadır. Fakat o, bitmek bilmez hırsı nedeniyle hiçbir gece rahat edememektedir. *Musîbetnâme*'de (270) geceleri kendisini tek ayağından asan bir kuştan bahsedilmektedir. Sürekli inlemekte, gagasıyla kan emmekte ve iniltisi asla dinmemektedir. Bu, adına Şebâviz[21] denilen kuştur. Ona ilişkin özellikler başka bir rivayette de vardır. (*Burhân-ı Kâtı'*; Ritter, *Deryâ-yé Cân*/133) Sîmurg'un tasviri ve onun izine ve belirtisine rastlanmıyor oluşu, *Mantıku't-Tayr*'da söz konusu edildiği gibi, onun gazellerinde de yer almaktadır.

Hikâyeler, çoğunlukla kısa ama daima öğretici ve nükte doludur. Onların çoğunda ne herhangi bir sanatsallık ve gerçekçilik göze çarpmaktadır, ne de hikâyenin kahraman-

21 Bir tür baykuş [Çeviren].

larının durumlarında esaslı bir değişim gözlemlenmektedir. Hikâyenin sırrı sayılabilecek olan nükteler, şâirin hikâyeyi onunla ilgili şüpheyi ortadan kaldırmak için yazdığına dair ip uçları taşımaktadır. Zengin olayları kapsayan ve olayları ya da şahısları değişim gösteren uzun hikâyeler sayıca çok fazla değildirler. "Merhume" hikâyesinde eziyetlere ve suçlamalara maruz kalan zâhid bir kadın, kendisine yönelik denemelerden temiz olarak çıkmaktadır. Keza Şeyh San'ân'ın hikâyesi de bu anlamda bir istisna teşkil etmektedir.

Bununla birlikte Attâr'ın kısa hikâyelerinin de zaman zaman gereğinden fazla uzatıldığı görülmektedir. Çoğunlukla, şâirin hikâyedeki şahısların durumlarını anlattığı, olayları tasvir ettiği ve sahnelediği kısımlarda hikâyeler uzatılmaktadır. Bedensel güzelliklerin, aşkın ve âşığın durumlarının ve âriflerin makamların ile mükâşefelerinin tasviri, Attâr'a bir çok defa hikâyeyi, saf şiirin unsurlarıyla donatma fırsatı vermiştir. Oğlu öldükten sonra Müslüman olan Hristiyan tâcirin hikâyesinde (*İlâhînâme*/1240) çocuğun güzellikleri üzerine yapılan tasvir, hikâyenin kendisinden daha uzundur. Halbuki babanın acısı, çocuğun sahip olduğu güzellikten değildir; onun, çocuğu öldüğü ve ciğer pâresinden ayrı kaldığı için yüreği yanmaktadır. Bu hikâyelerin bazılarında sevgilinin yüzü, gözü, yanağı, beni, zülfü ve boyu öylesine tasvir edilmektedir ki, bu, âdetâ hikâyenin tamamının bir gazel şeklinde işlendiğini düşündürtmektedir. *Musîbetnâme*'de (277) yer alan bir hikâyedeki Nûh'un oğlu Mansûr'un tasviri, bir başka hikâyedeki (*Musîbetnâme*/162) Sencer'in kız kardeşi Safiye Hatun'un tasviri ve âşığı onun okuyla öldürülen Mirzazâde'nin tasviri, (278) onun bu tür tasvirlerine örnek olarak zikredilebilir.

Şâirin zaman zaman, durumlarını anlatırken sözü uzattığı hikâye kahramanları, bütünüyle toplumsal sınıfların içerisinden seçilmiştir. Bunlar, peygamberler, padişahlar, şehzâdeler, vezirler, halîfeler, zâhidler, vâizler, zanaatkâr

kesime mensup kişiler ve hatta dilencilerdir. Zanaatkârların, zâhidlerin ve sûfilerin hallerinin bu hikâyelerde büyük bir dikkat ve incelikle tasvir edilmesi, şâirin her gün onlarla temas halinde olmasından kaynaklanmaktadır. Daha yüksek sınıflara mensup kişilerin tasvirinde, daha ziyâde onların ihtişâmı, gururu, yüzlerinin ve elbiselerinin güzelliği dikkati çekmektedir. Bunlar genel görünüşe ilişkin şeylerdir ve şâirin onları yakından ve ayrıntılı bir şekilde tanımamasından kaynaklanmaktadır. Bu hikâyelerde çağının ve muhitinin yankısı kendini göstermekte, şâir, kendi çağdaşlarıyla ya da oranın ünlü kişileriyle ilgili söylentileri ve rivayetleri nakletmektedir. Rukneddîn Âkâf, Muhyiddîn Yahyâ ve Abbâse-yi Tûsî buna örnek olarak zikredilebilir. Bazı hikâyelerdeki şahıslar da tarihle ilgilidir. Hârûn er-Reşîd, Me'mûn, Abdullah Tâhir, Nâsır Ahmed, Nûh Mansûr, Mahmûd Gaznevî, Hasanek Vezir, Nizâmu'l-Mülk ve Melikşâh, Attâr'ın haklarında hikâye yazdığı bu türden hikâye kahramanlarındandır. Fakat bu tarihî şahıslarla ilgili olarak anlatılanların, çoğunlukla tarihî gerçeklerle herhangi bir ilişkisi yoktur ve bunlar efsânelerden ibarettir. Tarihî padişahlar ve komutanlar arasında, hakkında en fazla hikâye nakledilen Gazneli Mahmûd'dur. Anlatılan yaklaşık altmış hikâyenin (Ferûzânfer/*Attâr*) çoğunda Mahmûd ve sevgilisi Ayaz (=Ayas Türkmen) arasındaki aşk, aşkın en mükemmel şekli olarak anlatılır. Diğer padişahlardan Süleyman, Yûsuf ve Zülkarneyn, her ne kadar tarihî birer şahsiyet olsalar da, onların hükümranlık biçimleri tarihi bir renk taşımaktan uzaktır. İlginçtir ki, İskender'e bile -Zülkarneyn olduğu zannıyla- onaylayıcı bir bakış açısıyla yaklaşılmış, onun din yolunda olduğu söylenmiştir (*Mantıku't-Tayr*/227). Tarihteki birçok ünlü isime, zamanın geçmesiyle birlikte aslında sahip olmadıkları birtakım üstünlükler ve güzellikler atfedilmiştir. Hikâyelerdeki zâhidler ve takvalılar, çoğunlukla teslimiyet, korku ve alçakgönüllülük hali içerisinde yaşamaktadır. Yalnızca aklını yitirmiş olan mec-

zuplar, zaman zaman itirazın dili olmakta; toplum içerisinde ya da hükümet sistemi içerisinde göze çarpan düzensizlikler eleştiri yağmuruna tutulmaktadır. Attâr, avam sınıfı içerisinde daha çok bu meczup kesime yönelmiştir. Onların durumlarının nakledildiği kıssalarda, sadece akıllı delilerin dile getirebilecekleri sözler yer almaktadır. Ya da o çağda toplumda onlardan başka itiraz yükselten kimse göze çarpmamaktadır. (Ferûzanfer/56,115)

Bu hikâyelerden bir bölümü de mitoloji ile ilgilidir. *İlâhînâme*'deki (3598) Keyhusrev ve Câm-ı Cem, buna bir örnektir. Onun mitolojik şahıslara yaptığı işaretin sembolik bir anlamı bulunmaktadır. Efrasyâb, nefsin sembolüdür; insanın his dünyasının sembolleri olan Bîjen ve Çah gibi atmakta ve rûhânî pîrin ve mürşidin sembolü olan Rüstem, mahpus olan canı, karanlık kuyudan çıkarmakta ve rûhânî halvetgâha ulaştırmaktadır. Bu efsânelerde geçen Türkistan tabiat âleminin, İran ise şeriat âleminin sembolü olurken; Keyhusrev rûhun, Rüstem yaşlı görünüşlü mürşidin sembolüdür (Bkz. *İlâhinâme*/1875 ve sonrası). Attâr'ın eserlerinde bu efsanelere kaynaklık teşkil eden *Şehnâme*'ye yönelik âşinalığı, açıkça görülmektedir. Firdevsî'nin ölümü ile ilgili hikâyesinde şehrin şeyhinin, onun Müslüman mezarlığına defnedilmesine izin vermemesi, onun *Şehnâme*'ye olan âşinalığının ve ilgisinin bir göstergesidir (*Esrârnâme*/3203). İsfendiyâr'a, Rüstem'e ve diğerlerine yönelik olarak yapılan telmihler [hatırlatma] de bu âşinalığı teyid etmektedir. Kıssa nakledenlerin mahallede, çarşıda toplanarak *Şehnâme*'den kıssalar anlattıkları o diyarda (*Esrârnâme*), çağın dünyayı yakan fâtihlerinin de şehirleri yağmaladıkları sırada dillerinde *Şehnâme*'den şiirler dökülmekteydi (*Çehâr Makale*). Bu nedenle Attâr'ın *Şehnâme*'ye ve efsanevî şahıslara âşina olması beklenmeyecek bir şey değildi.

Şâirin, kıssa naklederken hikâye nakletmenin inceliklerine olan âşinâlığı hayret vericidir. Bu nokta özellikle onun Nizâmî ile karşılaştırılması sırasında kendini göstermekte-

dir. Örneğin "Arşimed ve Küçük Çinli Câriye" hikâyesinde onların ismini anmaksızın şiire dökmektedir. Nizâmî'nin, hikâyecilikteki inkâr edilmez başarısına ve maharetine rağmen, bunu düşünmediği görülmektedir. Nizâmî'nin, hikâyesinde üstadın zayıf Çinli bir câriyeye ilaç içirtmek yönündeki girişimi, gayri âdil, mantıksız ve anormaldir. Fakat Attâr'ın rivâyetinde üstadın bu işe girişmesi, en azından şâirin çağı ve muhiti düşünüldüğünde o kadar da aykırı düşmemektedir. Küçük kızın, yani câriyenin, kendisi üstattır ve o dönemin uygulamalarına göre böyle bir girişimde bulunması o kadar yadırgatıcı değildir (*Musîbetnâme*/237-239). Bu kıssaların bazı yerlerinde yer verilen ince nükteler, olağan üstü bir beceri gerektirecek niteliktedir. Attâr, bu maharetini büyük bir zarafetle ortaya koymaktadır. *Musîbetnâme*'deki bir kıssada, delinin biri kendi dönemindeki Husrev harabelerinde kafasını kaldırınca Enûşîrevân'ı görür. Ona sorar: "Âdil Enûşîrevân sen misin?" Şâh, cevap verir: "Öyle diyorlar." Bunun üzerine deli der ki: "Öyle diyenlerin ağzına toprak dolsun. Ben otuz yıl boyunca harabede acı içerisinde yaşayayım da, sen her gece altın işlemeli tahtında tüm nimetleri önünde hazır bul. Bu adâlet midir?" (*Musîbetnâme*/112) Elbette Attâr'ın bu ustaca hazırlanmış soru ve cevapla Enûşîrevân'ın isminin önündeki âdil unvânını yok etmek gibi bir ısrarı bulunmamaktadır. O, dünyanın her bir köşesini hâkimiyetleri altında tutan döneminin hükümdarlarına, egemenlikleri altında tuttukları yerlerde bir gecelik ekmekten mahrum bulunan insanların var olduğunu hatırlatmak istemekteydi. Elbette bu adâlet değildi ve bunun doğru bir iş olarak kabul edilmesi mümkün olamazdı. Adâleti, nefsinde özümsemiş olan, seçkinlerle avam arasında bir fark görmeyen, âdildir. Enûşîrevân'ın âdil olarak anılması ya da anılmaması, toplumdaki düzensizliğe çözüm olmamaktadır. Attâr'ın hikâyelerindeki bu tür diyaloglar ve bu diyaloglarla ortaya konan çözüm yolları, son derece ince ve zariftir ve onun hikâyecilikteki ustalığını göstermek-

tedir. Onun kendisinin de hikâyecilikteki ustalığının farkında olması, ilginçtir. O, kendisini hikâyecilik yapmasından dolayı kınayanlara hayret etmektedir. Hikâyeciliği faydasız bir iş olarak görüp küçümseyenlere zarif bir hatırlatmayla Kur'ân'ın rûhunun, Kur'ân'daki kıssalarda tecelli ettiğini söylemektedir. –*Görmez misin Kur'ân'ın rûhu kıssalarda*[dır]-(365) Burada açık yüreklilikle hikâyeciliği faydasız görüp küçümseyenlerden dolayı hiç de üzülmediğini belirtmektedir. Onun hikâyeciliğini kendine tasa edenler varsa, varsın tasa etmeye devam etsinler! -*Tasalan, çünkü ben hikâyeciliğin kölesiyim*- (*Musîbetnâme*/365).

Bu ustalık, hikâyedeki şahısların tasvirinde zaman zaman gereğinden fazla mübalağalara kaçılmasına sebep olmaktadır. Bazen de yapılan tasvirler, hikâyenin kurgusunda hiçbir faydası olmayacak şekilde kullanılmaktadır. Örneğin sonunda doğru yolu bulan merhume zâhid kadının kıssasında, Attâr, hikâyeye daha başlar başlamaz onun sahip olduğu güzelliklere yönelmekte ve sebat, vefa ve diğer ahlâkî hususiyetleri dile getirmemektedir. Elbette hayatı olaylarla dolu olan bu kadının, hikâyenin ilerleyen kısımlarında ahlâkî özellikleri o kadar öne çıkmaktadır ki, onun fiziksel güzellikleri neredeyse unutulmaktadır. Fakat bu ahlâkî nitelikler, hikâyenin gelişen bölümlerinde ve diğer şahıslarla karşılaşıldıkça daha kesin bir şekilde ortaya çıkma fırsatı bulmaktadır. Ayrıca, bu nitelikler o kadar güçlü ve üstündür ki, bunların karşısında Merhûme'nin kadınsı güzellikleri gözükmemektedir. Bununla birlikte Attâr'ın bu kadınsı güzellikleri tasvir etmek konusundaki ısrarı, hikâyecilik tekniğindeki üstatça yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Zira, hikâyede yaşanan suizanlarla, eziyetlerle, tehlikelerle ve sıkıntılar dolu macera, Merhûme'nin güzelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu tasvirlerin, kıssanın ilk beyitlerinde geçmemesi durumunda, bunun bir zorluk oluşturacağını değerlendirmek zor olmayacaktı. Bu bakımdan Attâr'ın hikâyecilikteki ustalığı dikkate değer gözükmektedir.

Bu kıssaların bir çoğundaki aslî unsur, hisse çıkarmaktır. Sanatsallığın çok fazla bir yeri bulunmamaktadır; macera boyunca yaşanan iniş çıkışlar [hareketlilik] o kadar da göze çarpmamaktadır. Başka kısımlarda hareket ve olay vardır; ama hikâyede canlılık açısından bir sıkıntı bulunmaktadır. Hareketliliğin ve canlılığın çok fazla bulunmamasına rağmen, bunlar hikâyeye herhangi bir şeklide zarar vermemektedir. Çünkü hikâyeler, ders verme esasına dayalıdır, hikâyeyi bu dersler sürüklemektedir ve neticesi de görülmektedir. Evliyâ ve şeyhlerin sözlerinden yapılan nakiller bu şekildedir. Bu tür kıssaların bir çoğunda kullanılan örnekler ve hikâyenin şekli, onları basitleştirmekte, avamın basit ve yüzeysel düşüncelerine hitap eder hale getirmektedir. Nitekim eğer başka bir şekilde yazılmış olsaydı, avam arasında yanlış düşüncelere ve art niyetlere sebebiyet verebilirdi (Ferûzanfer, *Attâr*/52). Kıssalardaki şahıslara ait nakledilen kerametler, doğal olarak hikâyeleri mantık dairesinin dışına çıkarmaktadır. Fakat *Mantıku't-Tayr*'da inanılan keramet, sıradan bir mantığın dışında değildir. Tasavvuru ve gerçekleşmesi sıradan bir iştir ve ilâhî gücün kapsamını aşan bir şey de değildir. *İlâhînâme*'deki zâhid kadın kıssası, -Merhûme- buna bir örnektir. Kocasının kardeşi, bir genci haksız bir şekilde köle olarak sattığı için, felç geçirir ve kör olur; onu kurtardıktan sonra ise şifâ bulur. Bu, Attâr'ın mantığına ters değildir. Bazı kıssalar da vardır ki, gerçeklerden bir rüya kadar uzaktır; ama şiir mantığı onu bir gerçek gibi ortaya koymakta ve kabul edilebilir kılmaktadır. *Mantıku't-Tayr*'daki (3814) padişah kızı ile köle Simber'in hikâyesinde böyle bir durum söz konusudur. Hikâyedeki bir çok şahıs ve sahne, daha ziyade bir rüya rengine sahiptir. Kölenin kızın yatağında hasta düşmesi de tıpkı bir rüya gibidir; ama kölenin uyanıklığını kuşatan hayret, aşk rüyasını güçsüz kılan bir derttir. Sencer'in kız kardeşi Safiye ile Arap Şehzâde hikâyesinde de benzer bir durum söz konusudur (*Musîbetnâme*/163). Her iki kıssada da şiir mantığı

hakimdir. Hiçbiri normal bir mantığın sınırlarına sığmamaktadır.

Attâr'ın kıssalarında, eğitici örneklemelerin doğal sonuçlarından olan sıkıcılık bulunmamaktadır, ya da en az düzeydedir. Şâirin hitabet şeklindeki iddiaları, şiir şekline dönüştürülmüştür. Böylece onun şiirdeki -mesnevîlerdeki-ifâdeleri, Aristo'nun "Şiir Tekniği"nde [Poetika] dediği gibi, efsâne mazmunlarından asla uzak değildir. Şâirin şâirlik doğası ile -yaratıcı tahayyül- gerçek dünyaya karşı, gerçek dışı dünyadan hareketle örneklemelerle yeni bir dünya yaratması şâirliğin gereklerindendir. Şâirin yaratıcı tahayyülünün eseri olan şiiri, bu kıssalarda, kural gereği de olsa vezni ve kafiyeyi birbiriyle buluşturmakta; hayalciliğin etkisiyle de, Nizâmî'nin deyimiyle küçük bir aruzla küçük anlamları büyük kılmaktadır (*Çehar Makale*). Bu da onun söz konusundaki yaratıcılığının en büyük göstergesidir.

# XVI. BÖLÜM

Attâr'ın şiiri, -mesnevîlerinde ve dîvânında- rûhânî duyguların feryâdı olan bir rûh sesine sahiptir. Hatta şiiri, bir hikâye şeklinde iken bile, onun ifâde tarzında şâirin rûhunu incitip yaralayan bir şeyler yankılanmaktadır. Bunlar anlaşılmakta ama yorumlanamamaktadır. Eskilerden bazıları, bu şiiri, sülûkun kırbacı olarak nitelendirmektedir ki, bu saçma bir tanımlama değildir. Muhtemelen okuyucu bu şiirleri, rûhu dünya ilgilerinin bağından kurtarıp onu halktan Hakk'a doğru olan sülûkunda özgür bıraksın diye defalarca arzular. Bu şiirin muhâtabı ruhtur, insânî ruhtur. Akıl ve hayal değildir. Bu gösterişsiz beyanı ile aklı bir an olsun ikna edebiliyor ve gönül alıcı tasvirleriyle hayali avutuyorsa da yapaylıktan uzaktır. Yüzeysel bakıldığında bile Attâr'ın şiiri, külfetsizdir ve kendi çağının normal şiirlerindeki gösterişten uzaktır. Kelimeleri ve mazmunları tekrar ederek ve kayıtsızlık göstererek şiirlerinde zaman zaman sözü uzattığı hissi vermekten zevk almaktadır. Kendini kasden mazmunlara gark etmiş oluşu, saf şiirin özelliklerinden sayılabilir.

Kendi döneminde çevresindekilerin onu çok yazmakla itham etmeleri, onun bu özelliği ile ilgilidir. Bunu, zaman zaman kendisi de belirtmektedir. Avfî tarafından da *Lubâbu'l-Elbâb*'da (Mukaddimede) alıntılanan Ebû Muhammed Hâzân'ın şiirin mâhiyeti hakkındaki sözünü nakletmektedir. Hâzân, şiir hakkında şöyle demektedir: "Her şeyden güzel olan şiir, bu davayı anlatandır" (*Musîbetnâme*/46-7).

Ayrıca şiir dışında yalanın karıştığı her şeyin geçici olduğunu hatırlatmaktadır: -*Çünkü yazı, şiirin etrafında [yazı] oldu.*- (*Musîbetnâme*/46). Attâr, şiiri şâirin tesbihi (subhânallah demek) olarak algılamaktadır. Şiir, şer' [şerîat] ve arş sözcüklerini yaygın bir kelime oyunu olarak birbiriyle ilişkili hale getirmekte ve şer' [şerîat] ile ilgisi bulunmayan bir şiire olumlu bir gözle bakmamakta, bu yüzden Kur'ân'ın hükmüyle (mâ min şey'in illâ yusebbihu bi hamdihi) âlemi de tüm zerreleriyle hakkı tesbih eden bir şâir olarak nitelendirmektedir. -*Öyleyse dünya şâir idi çünkü diğerleri...*- (*Musîbetnâme*/46) Bu yüzden kendi döneminde şiiri değersiz bulmasının suçunu övgü yazarlarının üzerine atmaktadır. Bu durumda şiire hikmetle alakalı bir şey olarak bakıldığında -*Benim sonsuza kadar öveceğim tek şey şiirdir başka bir şey değil*- (*Musîbetnâme*/47). Kendi çağının bu övgü yazarlarını sevmediği halde onları da şâirlerden saydığı için şiirden ve şâirlikten hoşlanmazlık etmemektedir. Hatta bazen şâirliğe olan ilgisini kendisi için bir put ve kendi yolunda bir hicab olarak görmekte (*İlâhînâme*/6942) ve bunu işsizliğin bir delili saymaktadır (*Musîbetnâme*/367). Ayrıca o, şâirler arasında bir benzerinin bulunmadığına inandığı şiirleriyle iftihar etmektedir. O kendi şiirlerini vezne ve kafiyeye tam olarak riayet edilmiş birer eser olarak değil, birer hikmet olarak görmektedir (*Musîbetnâme*/367). *Musîbetnâme*'yi Farsça'nın Zebûr'u olarak nitelemektedir (367). *İlâhînâme*'de yaptığı işi Îsâ'nın nefesi ve yed-i beyzâ olarak görmektedir (*İlâhînâme*/275). Çağının şâirlerinin, onu saraylara götürmeyen tarzlarından, Allah'ın yaratmada özgür olduğu ve adını koymadığı her türlü aşağılıktan duyduğu memnuniyeti gizlememektedir (*Mantıku't-Tayr*/4573-80). *Musîbetnâme*'nin bir yerinde kendisini tarizle Peygamber'in Hassân'ı; bir başka yerde de şâirler sıralamasında kendisini söz sultanı olarak nitelemektedir (*Musîbetnâme*/365). Kendi sözlerinden zevk almakta, kendi sözünün zevkinden coşmakta ve bu durum onu normal bir şâirin sahip olduğu ruh hali-

nin ötesine taşımaktadır. Bu türden bazı yerlerde muhâtab bile onun şahsını şiir ve şâirlik mertebelerinin ötelerinde bulmaktadır. Tek parça bir ruh, tek parça bir coşku ve tek parça bir nûrdur bu. Örneğin *Esrârnâme*'nin başlarında mum ile pervâne [kelebek] münasebetiyle bahsettiği şeylerde pervânenin kendisini ateşe vurduğunu, sevgilinin semtine kanat vurduğu için yandığını ve kendisini mahvettiğini ortaya koymaktadır (*Esrârnâme*/838). Bu manzaranın tasviri, şâirin tahayyülünü ve onun coşkun ruhunu derde düşürmektedir. Ardından kendinden geçerek şöyle feryad etmektedir: *-Allah'ım bu hadiseyle şevk verdin!-* Burada onun bizzat kendisi pervânenin haline bürünmekte, aşk ateşiyle yanmakta, yok olmakta ve âşıkça bir feryadla: *-Burada benden bir zerre bile kalırsa ya o zerreden de hiçbir şey kalmasın [ya da] seni çağırsın ve seni bilsin, başka hiçbir şeyi değil-* demektedir (*Esrârnâme*/846). Bu, ehl-i dert olandan başkası için gerçekleşebilecek bir tecrübe değildir ve Attâr bile bunu her zaman elde edememektedir. Bir yerde de, *Musîbetnâme*'de teknik yönüyle şâirlerden birçoğunun adını zikretmekte (*Musîbetnâme*/46) ve okuyucuya onun, bunlar arasında sıralanabilecek hiçbir dostunun bulunmadığı hissini vermektedir. Bu şekilde, onun aklı "şevk"ten sarhoş eden şiir tarzı salınmakta ve böyle bir tarzın ondan başkasına verilmediği açıkça ifade edilmektedir. Tam bir inanç ve samimiyetle sormakta ve onun bu sorusu okuyucuyu onun bu davasını teyide zorlamaktadır: Onun şevkinden aklın sarhoş olduğu bir tarz, benden başka herhangi bir ele verilmiş midir? (*Musîbetnâme*/365) Kendisine böylesine yöneldiği anlarda o, kendi sözünün zevkinden sarhoş olmakta ve mânâ diye var olan her şeyi, kimseye bir şey kalmayacak bir şekilde kendisinin beyan ettiğini iddia etmektedir. *–Tüm mânâların hepsini ben söylediğim için/ ona hiçbir şey kalmamıştır vesselam-* (*Musîbetnâme*/365). Böylesine büyük bir mânâ ortaya konduktan sonra, onun ardından Mevlevî Belhî'nin [Mevlânâ] mesnevîsini tamamlayabileceğini kim tasavvur edebilirdi?

Bu iddia yüzünden bazı Batılı eleştirmenler, (İtalo Chiusano, *Târîh-i Şiîr-i Farsî*) Attâr'ın hiçbir şiir mantığına (Poetika)[22] sahip olmadığını, bunu da bir tarafa bırakalım, "sanat dizgini" denen şeyden de tamamen mahrum olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ve benzeri görüşler, son dönem araştırmacılar tarafından az ya da çok sürekli tekrar edilmiştir. Doğrusu şu ki, dava mutlak bir üstünlük davası değildir; bu, alelacele ve peşin hükümlüce verilmiş bir yargı olarak gözükmektedir. Attâr, gerçekte kendisine özgü bir şiir mantığına sahiptir; fakat onu anlamak, onunla samimi bir şekilde dost ve hemdert olmayı gerektirmektedir. Onun poetika mantığı, bilinen kalıplar yoluyla, şâirin dert ilham etmesinden ibarettir. Attâr, şiir ile şer' [şerîat] arasındaki dengenin korunması gerektiğini belirtmekte ve bu sınırı aşmanın uygun olmadığına inanmaktadır. Onun şiirinde âyetlere ve hadislere sıkça işaret edilip telmihlerde bulunulması, sıkça rastlanan bir durumdur; bu da onun poetikasının gereklerindendir. Elbette, poetikasının bir gereği olarak şiir ile şer' [şerîat] arasında uyum aramasında ısrar etmesinden dolayı hafife alınamaz. Onun çok yazdığı ve lafı uzattığı şeklinde suçlamalara uğramasına sebep olan "sanat dizgini"nden yoksun oluşunun da gerçek bir temeli varsa, bu daha çok ölümünden sonra kendisine nispet edilen eserlerin çokluğundan kaynaklanmaktadır. Şiir mantığının ona kazandırdığı bir özellik olan sadelik ve şer'in bir gereği olarak dert, sonraki nesillerin beğenisini ve takdirini kazanmıştır. Ayrıca diğer dinî ve fikrî sebepler, başkalarının onun tarzını taklit etmelerine sebep olmuştur. Eline böyle bir imkan geçmemiş olanlar ise kendi sahip oldukları inanç ve düşünceleri yansıtan eserleri, ona nispet edip onun adıyla yayınlamışlardır. Bazen saçmalamaya kadar vardırılan sözü uzatmalar

22 Şiir mantığı: Poetica. Poeticadan maksat şiir mantığıdır, "sanat dizgini" de "It fremod'ell arte"dir. Bu tabir Dante'den alınmıştır, İtalyan araştırmacı, İtalo Chiusano, Attâr'ı böyle nitelemektedir.

ve sonraki neslin onun adına uydurdukları şeyler, hiç bir araştırmaya tâbi tutulmadan ona nispet edilemez ve o, hemencecik "sanat dizgininden" mahrum olmakla suçlanamaz. Sözlerinde kendisine özgü bir poetikasının olduğunu hisseden şâir, geleneklere bağlı olmanın, sözü uzatmanın ya da kısa kesmenin aşırılıklarını engellemediğini belirterek sözü kendi şiirine getirmekte ve şiirini "yeni şiir" diye nitelemektedir (*Esrârnâme*/3159-60). Bunun karşısında da eski olarak telakki ettiği şiirleri -övgüler dizmek için yazılmış şiirler- küçümsemekte ve bu tür şiirleri söyleyenlerle aynı sırada yer alıyor olmaktan memnuniyetsizlik duymaktadır.

# XVII. BÖLÜM

Attâr'ın şiiri, kendisinin ortaya koyduğu üzere bir dert, mecnunluk ve kendinden geçmişlik şiiridir. Kendi deyimiyle şiir, akla yabancı olduğu ölçüde hikmettir. Aklî hikmet değil, dinî hikmettir. Bizzat kendisi, insanın delilik kokusu almadıkça hikmete olan yabancılığının ve uzaklığının süreceğini ve temizlenemeyeceğini belirtmektedir (*Mantıku't-Tayr*/4551-2). Profesyonel anlamda şâirlikle iştigal etmeyi, semeresiz bir hüccet olarak görmektedir. Bununla birlikte dünyada hiç kimseyi kendi sırlarından mahrum görmediği için şiire yönelmekte ve kendi derdini, göz yaşını ve kanını ona katmakta ve onun sözlerini işiten herkes, ondan dert ve kan hissetmektedir (*Mantıku't-Tayr*/4559-63). Ama okuyucu dertten nasibini almadıkça (4470) onu olması gerektiği gibi değerlendiremez. Attâr için şiir adeta, içinden coşup dışına taşan bir şevk ve arzu kıpırtısıdır. O kadar ki eğer vaktini şiir söyleyerek harcamasa içindeki ateş onu yakacaktır (Ritter/3673). Attâr'ın kendisinin de farkında olduğu bu şevk ve arzu, Bâyezîd, Şiblî, Hallâc vb gibi şahısların varlığıyla, hizmete, fedakârlığa, muhabbete, riyâzete ve mücâhedeye dönüşmektedir. Ama onun için kendisini pratikten alıkoyan yaşam tarzı, yaratıcılık zevkinin mecrasına dökülmekte ve şiire dönüşmektedir. Diğer şâirler tarafından dile getirilen yeni şiirle bunun bir benzerliği bulunmamaktaydı. Attâr, bu durumdan memnundu ve bunu kendisi için bir gurur vesilesi sayıyordu. Diğer şâirlerin yöntemleriyle ve üsluplarıyla ilgilenmemekteydi; yalnızca mûsıkî-

li şiirlerinde ve gazel tarzındaki eserlerinde onlarla benzerlik arz etmekteydi. Onun üslubu, -daha çok mesnevîlerde kendisini göstermektedir- diğer şâirlerin çok ötesindedir. Mûsıkîli şiirlerinde bile gerçeğe ve tecrübeye dayalı bir aşk acısı yankılanmaktadır. Bu, diğer şâirlerin yüzeysel bir taklitle dile getirdiklerinden çok farklıdır. Elbette yer yer, öğreticilik yönü ağır basan mesnevîlerinde de sözlerine özel bir zevk ve incelik bahşeden kendine özgü bir mûsıkî unsuru kendini göstermektedir. Tahmidleri, münâcaatları ve naatları böyledir. Onlarda düşündürücülük özelliği bulduğu halde, acı ve gönül yanıklığı bulamayacak kim çıkabilir? Attâr, hitâbe özelliği taşıyan öğretici şiirlerinde bir dereceye kadar Senâyî'nin ve Hâkânî'nin yolunu izlemektedir. Fakat onun sözleri daha sâde olduğu için gönle daha hoş görünmekte ve daha geniş bir etkiye sahip olabilmektedir. Attâr, sahip olduğu nispeten daha sade diliyle kendi iddialarını kıssa şeklinde ifade ettiği örneklemelerinde, şiirini Senayî ve Hâkânî gibilerinin şiirine oranla geniş kitlelerin beğenisine daha fazla sunabilmiştir. Bundan dolayı da onun şiirini "sülûkun kırbacı" olarak nitelendirmişlerdir. İster dîvânındaki gibi mûsıkîli olsun, isterse mesnevîlerindeki gibi öğretici olsun, Attâr'ın şiiri, tek düze bir şiir değildir; iniş çıkışları, gel gitleri olan bir şiirdir. Zamanın geçmesiyle onun şiirlerinin de kemâle ulaşma yönünde bir seyir izlediği açıktır. Eczanesindeki uzlet yılları boyunca onda ustalaşma fırsatı bulacak kadar şiirle meşgul olmuştu. Gönül ve dert kokusunun açıkça hissedildiği bu şiirlerin bir çoğunda kendisini mükemmelliğe taşıyacak bir çok alıştırma yapma fırsatı bulduğu görülüyor. Bazen vezin, bazen kafiye, bazen de kelime seçimi gibi şiire özgü zorunlulukların onu açıkça çıkmaza soktuğu görülmekle birlikte, bu çıkmazdan kurtulduğu zaman rûhânî duygulardan ve irfânî tecrübelerden kaynaklanan bir câzibenin şiirlerindeki tasvire ve mûsıkîye kendine özgü bir incelik ve çekicilik kazandırdığı görülmektedir. İçine düştüğü çıkmazlardan dolayı onun şiiri

hakkında küçümseyici bir yargıda bulunmamak gerekmektedir. Birçok güçlü şâirin de başka birtakım çıkmazlara ve zorluklara saplandığı görülmüştür. Eski dîvânlara ve eserlere âşinâlığı açıkça belli olan Attâr, büyük üstatların şiirlerine baktığında kendi şiirlerine müsamaha gösterebilmektedir. Şüphesiz şâirlik geleneğinde zaman zaman görülmesi doğal olan büyük yanlışları kendisinin de yapmış olmasına hoşgörüyle bakmaktadır. Bazı noktalarda da unutulan kural ya da kaideleri ve unutulmak üzere olan eski şâirleri, yeniden diriltmekte ve kendisini onların koruyucusu olarak göstermektedir. Bu da onun eczanesindeki boş zamanlarında eski şâirlerin eserlerini ne kadar uzun süre inceleme ve okuma fırsatı bulduğunu göstermektedir. Bazı beyitlerinde o dönemde unutulmak üzere olan "dal" ile "zel" arasındaki ayrıma uymak ve ma'lûm ve meçhûl "ye"[23] sinin kullanımı gibi kurallara değinmesi, bugünkü okuyucunun da dikkatini çekecek düzeydedir. Bu da onun geleneğe olan ilgisinin bir göstergesidir. Vezin konusundaki açlığından dolayı *Musîbetnâme*'de ve *İlâhînâme*'de defalarca geçtiği üzere "çi konem" [ne yapayım] yerine "çi kenem" şeklinde bir kullanıma gitmesi de buna bir örnektir.

Edebî sanatlara çok fazla özen göstermemesine rağmen, cinas, mir'at-ı nazîr, ibham ve iltifat gibi edebî sanatların, istemeden de olsa doğal bir şekilde onun ifadelerinde defalarca yer alıyor olması, şaşırtıcıdır. Teşbihleri ve istiâreleri de çoğunlukla eskilerin şiirlerindeki gibidir. Fakat bunlar arsında az rastlanan ya da yeni birtakım teşbihler de göze çarpmaktadır. Hikâyelerde geçen mûsıkîli şiirlerinde bedensel güzelliklerin tasviri büyük bir şatafatla kendisini göstermektedir. Bu tasvirlerde erkeklerin güzelliği de tıpkı küçük cariyelerin güzelliği gibi uzun ve ayrıntılı bir şekilde

23 Farsça'da bir kelimeyi belirli yapmak için de belirsiz yapmak için de kelimenin sonuna "ye" getirilir. Örneğin "ademî" kelimesi, hem belli bir adam, hem de herhangi bir adam anlamına gelmektedir [Çeviren].

yer almaktadır. Bazı noktalarda küçük kölelerin güzelliğine dair yapılan tasvirler, okuyucuya Senâyî'nin ve Ferrûhî'nin teşbiblerini ve tegazzüllerini hatırlatmaktadır. Muhtemelen bu tarz, "şâhitlerin" aşkıyla meşhur ya da ona müptela olan döneminin tekke ehline ve sûfîlerine uygun bir cevaptı. Hikâyelerde ister padişah çocuğu olsun, ister esnaf çocuğu ya da vezîr olsun, yüzünün güzelliği ile tasvir edilen her erkeğin aşkına müptela olanlar çoğunlukla çarşıdaki dervişlerdi. Bu, böylesi bir aşk şeklinin, dönemin esnafı ve avam kesimi arasında mevcut olduğunu göstermektedir. Sevgilinin güzelliği ile yanıp hemdert olmanın anlatıldığı böylesi bir aşk, Fahr-ı Gorgânî ile padişahın kölesi hikâyesinde geçmektedir. Buna ilişkin ayrıntılar, Attâr'ın şiirdeki ve hikâyecilikteki maharetinin -takdire şayanlığını değil- dikkate değer olduğunu göstermektedir. Fakat bu tasvirde kişisel bir hatıranın olduğunu gösterebilecek herhangi bir ihtimal söz konusu değildir. Bunda, şâirin ergenlik çağlarının karmaşası sırasında içine düştüğü başıboşluk halinin etkisi olduğu yönündeki bir tasavvur, Attâr ile ilgili olarak çok makul gözükmemektedir. Bununla birlikte dîvânındaki âşıkane gazellerinde ve mesnevîlerindeki bazı mûsıkîli bölümlerde görülen bu durum, şâirin gençlik yıllarında ve hatta zühd ve uzlet dönemlerinde içine düştüğü fitneden ve güzelliğe olan tutkusundan kaynaklanmış olmalıdır. Bu yüzden şiirlerinde ne zaman bir güzelliğin önünden geçse ve ne zaman gönül alıcı bir güzelliği tasvir etmek ihtiyacı hissetse bu tutku onda ortaya çıkmaktadır. Bazen bu konuda öylesine şuh sözler söylemektedir ki, bunlar zâhidlik taslayan birileri için bile muzır suçlamasını mümkün kılabilecek türdendir.

# XVIII. BÖLÜM

Bu şiirlerde yankısını bulan düşünceler, çoğunlukla çeşitli hitaplarla tekrarlanan zühd, takva ve vaazları kapsamaktadır; ayrıca bu düşünceler örneklemelerinde de etkisini gösterme fırsatı bulmuştur. Bazen ifadelerinde Hayyâm'ca düşünceler tekrar edilmiş olsa da; bugün kabri kendisine yakın bir yerde bulunan Hayyâm'a olumlu bir gözle bakmamaktadır. Çünkü ondaki bu düşünceler, Hayyâm'ınki gibi zararlı ve mülhidçe düşünceler değildir. Hayyâm'a özgü olduğu halde Nişâbûr hakîminin de kullandığı mazmun buna bir örnektir. Bu mazmunda Allah, kendisi çanak ya da testi yapıp sonra da bu çanak ya da testiyi kıran çömlekçi olarak söz konusu edilmiştir. Fakat Attâr, bu mazmunu, Hayyâm'dan farklı olarak kendisi dile getirmemekte, onu bir delinin ağzından söyletmektedir (*Esrârnâme*/2377). Bu yönüyle bunu açıkça ve pervasızlıkla dile getirdiği için kendi döneminde eleştirilip kınanan (*Mirsadu'l-İbâd*) Hayyâm'dan tamamen farklı bir tutum takınmaktadır. Nûh hikâyesinde, Hz. Nûh'u, imtihan etmek amacıyla, ona şöyle seslenilir: Bir testi yap ve kır." O, testiyi yapar ama kırmaz, bunun üzerine ona şöyle hitap edilir: "Hak için de Lâ tezer duası, işte bu anlamdadır." Sonra Nûh'a şöyle sorulur: "Senin için bir testiyi kırmak, tufanınla halkı helak etmekten daha mı zordur?" (*Musîbetnâme*/93) Şâir, Hayyâm'ca şiirlerde -Hayyâm'a ait şiirlerde- defalarca tekrar edilen bu konuyu açıklarken: "Ömrün herhangi bir itibarı yoktur; sabah ve akşam gelip gitmekte, insan toprağın kalbinde yatmak-

tadır." hatırlatmasını yapıyor. Bu tür ifadeler Attâr'ın sözlerinde de yer almaktadır; ancak Attâr, vaktin ibadetle geçirilmesi gerektiğini söyleyerek farklılık arz etmektedir (*Esrârnâme*/2902). Halbuki Hayyâm, vaktin işret ve eğlenceyle geçirilmesi gerektiği görüşündedir. İşte bu nokta bu iki mütefekkiri birbirinden ayırmaktadır. Onların hayat ve ömürle ilgili değerlendirmeleri burada farklılaşmaktadır.

Attâr'ın şiirinde tabiat, diğer sıradan şairlerdekinden çok daha fazla rûha ve hayata sahiptir. Kuşlar, çöldeki hayvanlar, öyle bir şekilde tasvir edilmektedir ki, onlar âdeta bir insanın ya da bir ârifin ruhuna sahip olmaktadırlar. İstiârelerinde ve gül-bülbül, mum-kelebek ve hatta nefis ve aşk gibi mecâzî ifadelerinde bütün bunlar, birer insan karakteri kazanmaktadır. Hikâyelerinde çiçek, bitki, taş, toprak ve hayvan, birer olay kahramanı olarak kendini göstermekte, bahis ve istidlalde bulunmakta, yanlışa ve mugalataya düşmekte ya da mizahilik sergilemektedir. Onun ifadelerinin bir özelliği de avamın inanışlarını ve adetlerini konuşmalara yansıtmasıdır. Örneklemeleri ve halk konuşmalarını o kadar ustalıkla ve o kadar incelikle kullanmaktadır ki, söz yaratıcı bir renk kazanmakta ve her türlü bayağılıktan uzak kalmaktadır. Bu özellikteki dil, onun şiirine zengin bir çeşitlilik ve mûsıkî kazandırmaktadır. Onun dilinde elbette tuhaf kelimeler de vardır; ama bunların sayısı devede kulak denecek kadar azdır (*İlâhînâme*/162). Suyun üstündeki kabarcık anlamında "kuple" (*Mantıku't-Tayr*/219), tereddütlü ve kararsız anlamında "ret" (*Esrârnâme*/2678), çer çöp anlamında "hellâşe" (*Mantıku't-Tayr*/411), âlet edevât anlamında "lâlkâ" (2296), sinek anlamında "monc" (2306), balçık anlamında "luş ve lejen" (*Musîbetnâme*/69,75), kadın ve çoluk çocuk anlamında "kovm" (*Musîbetnâme*/209), arkaya düşmüş anlamında "sitan" (*Mantıku't-Tayr*/4326) bu türden kullanımlara ilişkin birkaç örnektir. Diyaloglarda geçen bazı kelimeler de kendi dönemindekilerin âdetleri ve günlük alışkanlıkları ile ilgilidir. Örneğin, bahçelere ve bostanlara

nazar değmemesi için takılan nazar boncuğu (1592), bir şeyi hatırlamak için parmağa bağlanan ip (*Esrârnâme*/208), çerçevesine basılınca içerisinde yer alan kuş biçimindeki nesnenin hareket edip ayaklarını yere vurduğu, çocukları oyalamak için yapılmış kuş çerçevesi adlı oyuncak (*Musîbetnâme*/68), çarşıda ip eğrilen dükkânlarda çırakların ip eğirirken her gün rastlanan geri geri gidişleri (*Musîbetnâme*/1717), yolculuğa çıkıp da kendisinden haber alınamayanların geri gelmesi için bir nalın ateşte bırakılması (*Mantıku't-Tayr*/1801), dönemin diğer şâirlerinde de rastlanan yaygın ifadelerdendir. İp eğiren çırakların geri geri gitmeleri, Senâyî'nin kasidelerinde de geçmektedir (*Dîvân*). Aldatıcı sözler söyleyen borçlunun hikâyesinde Attâr'ın yer verdiği bu tür telmihler (*Mantıku't-Tayr*/2102), Enverî'nin şiirlerinde de vardır (*Dîvân*). Kabz-u bast (*Mantıku't-Tayr*/91), tefrîd ve tecrîd (*Mantıku't-Tayr*/3694), mahv ve tames (*Mantıku't-Tayr*/3981-3), huzûr (*Mantıku't-Tayr*/2027) gibi tasavvuf terimlerinin şâirin dilinde defalarca tekrar edilmiş olmasında garipsenecek bir yan bulunmamaktadır. Garip olan, kumar oyunlarının ve "Mohre duzd" [kumarda taş ya da kart çalma] (*Mantıku't-Tayr*/3429), "kemzen" [blöf yapmak] (*Mantıku't-Tayr*/3429), "azra berden" [kumarda kazanmak, ütmek] (*Mantıku't-Tayr*/3820), "pakbâzî" [her şeyini kaybetmek] (*Mantıku't-Tayr*/2545) gibi kumarla ilgili kelimelerin kullanılmış olmasıdır. Bu kadar çok kullanılmış olması o dönemde bunların çarşı çevresinde her gün rastlanan şeyler olduğunu düşündürtmektedir. Şâirin bazı kelimeleri kural dışı olarak kullanmış olması da şiirin kendine has zaruretinden kaynaklanmaktadır. "Gerçi" yerine "çiger" (*Esrârnâme*/1110), "mâr-ı surah" [yılan deliği] yerine "surah-mâr" (*Musîbetnâme*/68) buna örnek olarak zikredilebilir. Kelimeleri ve deyimleri kullanış tarzı bazı açılardan Nizâmî'nin tarzını andırmaktadır. Diyaloglarda halk dilinde yaygın olarak kullanılan şakacı ve argo sözler, sûfîlere ve hikmet ehline özgü sözlerle birliktedir. Yüzeysel olarak ba-

kıldığında bile Attâr'ın dili, özellikle mesnevîlerinde zengin, bol çeşitli ve edebî kuruntulardan uzak bir dildir. Medrese ehlinin kullandığı kelimelere de yer verilmiştir ve bunlar ona hikmetin inceliklerini ve tasavvufun sırlarını ifade etmede güç kazandırmıştır.

# XIX. BÖLÜM

Mesnevîlerde yer alan bazı uzun ya da kısa hikâyeler, eleştirmenler açısından pürüz çıkaracak cinstendir. Bunların bazılarının Batı edebiyatında da benzerleri vardır. Bunlar arasındaki farklılıklar ilginç, aynı kökenden gelmiş olmaları ise incelenmeye değerdir. Dünyadaki ilginçlikler hakkında nakledilen Kaknüs'ün [Anka'nın] hikâyesi ile bukalemunun hikâyesi buna örnek olarak zikredilebilir. *İlâhînâme*'deki nispeten uzun olan zâhid kadın merhûmenin hikâyesi ile *Mantıku't-Tayr*'daki Şeyh San'ân'ın hikâyesi, ilginç hususiyetlere sahiptir.

Kaknüs'ün [Anka'nın] hikâyesi, âlemdeki tuhaflıkların anlatılmasına yönelik olarak ortaya konmaktadır. Bu hikâyede Kaknüs, mekanı Hindistan olan gönül ülkesinin yeni kuşudur (*Mantıku't-Tayr*/s.129/3321. beyit). Çobanların neyi gibi uzun bir gagası vardır. Gagasının üzerinde yüze yakın delik vardır ve bu deliklerin her birinden ayrı birer ses çıkarmaktadır. O, her delikten ayrı bir nağme çıkarmaya başlayınca bütün kuşlar susup kendilerini kaybederler. Kuşlarla birlikte balıklar bile kendilerinden geçer ve bir filozof onun seslerinden müziği icat eder. Kaknüs'ün çifti yoktur, o tek başına yaşar. Ömrü, yaklaşık bin yıl sürer. Ölüm vakti yaklaşınca odun arar, etrafına birçok odun toplar. Odunların arasında bir ara kendinden geçer ve acıyla ağıtlar yakmaya başlar. Sadece kuşların değil, yırtıcıların bile onun sesinden içleri yanar, onun acısıyla acılanırlar, çıkardığı iniltiler, birçok hayvanın ölümüne sebep olur.

Kaknüs, inlemeye devam etmektedir, bir nefeslik ömrü kalmamıştır. Kanatlarını birbirine vurur, kanatlarından bir ateş çıkar, odunlar tutuşur ve her şey yanıp gider. Odunların külleri arasında artık Kaknüs görünmez olmuştur. O, bu şekildeki ölümüyle yavrusunu dünyaya getirmiştir. Bu efsanevî kuş hakkındaki rivayet kaynakları oldukça ilginçtir. Attâr, bu hikâyeyi naklederek insanın ömrü ne kadar uzun olursa olsun sonunda ölüme gideceğini belirtmektedir. Bil ki, ecel pençesinden canını kimse kurtaramayacak ne çare (*Mantıku't-Tayr*/2350). Bukalemun, dilimizde ve kültürümüzde renkten renge girmenin simgesidir ve bukalemunun kıyafeti, rivayetlerde (*Gülistân*/Bukalemun giysisi) her renge bürünen kumaş anlamında kinayeli olarak kullanılmaktadır. Attâr, bu noktaya değinerek (*Musîbetnâme*/146) bukalemunun bir deniz hayvanı olduğunu söylemektedir. Yedi organı o kadar yumuşaktır ki kendini, istediği her şekle sokabilmektedir. Denizde bir hayvanı avlamak istediğinde, o hayvanın şekline bürünmekte onu kendi şeklinde gören hayvan, ondan kaçmamakta ve o da bir köşeden çıkarak hayvanı avlamaktadır. Bu örneklemeyle her gün binlerce kişiyi aldatan ve ölüm tuzağına atan dünya hali anlatılmaktadır. Metinde yer alan bazı bilgiler, bunun tümüyle efsânevî bir yaratık olmadığını göstermektedir (Dozy, *Zeyl-i Kavâmis*).

Diğer hikâyelerinden, Arab'ın hikâyesi de dikkate değerdir. Bir Arab Acem diyarına gider ve kalendere -kalenderhane- uğrar ve orada her şeyini kaybeder. Kelimeyi kullanış biçiminden, Attâr'ın kalenderi kalenderhane anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Pislik içerisinde bir avuç adam sarhoş ve kendinden geçmiş bir haldedir. Arab, onları görünce konuşmaları ilgisini çeker, Kalenderîler de onu bu kadar istekli görünce onu yanlarına çağırırlar. Onu aralarındaki âhenge davet ederler ve kendi halkalarının içine katarlar. Arab'a verdikleri bir içki posasıyla onu sarhoş ederler ve her şeyini aldıktan sonra onu kalenderhâneden

dışarı atarlar. Onu bu halde görenler, geceyi nerede geçirdiğini ve altınlarına, gümüşlerine ne olduğunu sorarlar. "Yolda yürürken yolum kalenderhâneye düştü, ondan sonrasını hatırlamıyorum, altınlarımı gümüşlerimi kaybettim, kendimi kalenderhânenin dışında buldum" der. Onlar: "Kalenderi biraz tasvir et" derler. Der ki: "Tek hatırladığım 'kal enderâ'[24]dır ki, bunu şimdiye kadar sadece onlardan işittim." Bu şekilde Arab, kalender kelimesini "kal" ve "enderâ" şeklinde anlamış olur. Sahip olduklarıyla gururlananlar, her şeylerini kaybederler (*Mantıku't-Tayr*/s. 2-191). Fakat bu kelime türetme biçimi, avama özgüdür. Attâr'dan çok zaman önce, sûfiler içerisinde kalenderî denince maksada ulaşma yolunda her şeyle oynayanlar akla gelirdi. Senâyî'nin şiirinde de bu anlamıyla geçmektedir. Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr da bir rubâîsinde bu şekilde kullanmaktadır (Kalendernâme-yi Hatîb, Tasavvufta Arayış, *Şerh-i Esrâru't-Tevhîd*).

Küçük hikâyeleri içerisinde benzer bir mazmunu, Batı edebiyatında da örneklerini bulabileceğimiz Padişahın Kölesi (*Mantıku't-Tayr*/s.54) kıssasını zikredebiliriz. Kölenin beyaz tenine gönül vermiş olan padişah, kölenin başının üstüne bir elma koyar ve okuyla elmaya nişan alır. Elma ortadan ikiye bölünür; ama köle bu korku ile daima dehşet içerisinde yaşar. Söz konusu mazmun, Alman şâir Scheller'in *Wilhelm Tell* adlı eserinde de vardır. Bu iki mazmun arasındaki benzerliği, *Wilhelm Tell*'in Farsça tercümesine yazdığım bir eleştiride dile getirmiştim. Yıllar sonra bunu, Helmuth Ritter de yayınladı. Onun buna yaklaşımı da benzer şekildeydi. *Wilhelm Tell*'de Avusturyalı zorba, Tell'in oğlunun başına elma koydurup, onu bu elmayı okuyla vurmaya zorlayarak okçuluktaki maharetini göstermesini iste-

24 Ender: Farsça'da, -de, -da, iç, içeri gibi anlamlara gelmektedir. Merhûm Abdülbakî Gölpınarlı, *Mantıku't-Tayr* tercümesinde bu kısmı "gel içimize katıl" şeklinde tercüme etmiştir. [Çeviren]

mektedir. Burada, okçunun korkusunun ve endişesinin, başının üzerinde elma taşıyan çocuğun korkusu ve endişesiyle aynı derecede olduğu doğrudur; ama diğer hikâyede padişah da kölesini sevmektedir ve köleye oku attığında aynı korkuyu ve ıstırabı yaşamaktadır. Buna ilişkin bir başka örnek de *Musîbetnâme*'deki Fuzeyl'in sözüdür. O, "Peygamberler ve melekler kıskançlık duymazlar; kıskançlık duyanlar, annesinden hiç doğmamış olanlar ve dünyaya hiç gelmemiş olanlardır." demektedir. Bu mazmun, Fars ve Arap şiiriyle edebiyatında defalarca geçmektedir. Bu mazmun, bir hadiste de vardır. Muhammed bin Yahyâ, bunu bu örnekle yorumlamaktadır. Şaşırtıcı olan bu mazmunun geçmişinin eski Yunan'a kadar uzanmasıdır.

# XX. BÖLÜM

Attâr'ın uzun hikâyeleri arasında Batı edebiyatında da yankısını bulan ve Doğu kaynaklı olduğu açıkça belli olan diğer bir hikâye de *İlâhînâme*'deki Zâhid Kadın hikâyesidir. Şeyh San'ân kıssası da *Mantıku't-Tayr*'ın tali bir hikâyesi olmasına rağmen sahnelerindeki zenginlik ve hikâyedeki iniş çıkışlar sebebiyle bütün bir hikâyeyi andırmaktadır. *İlâhînâme*'deki zâhid kadın hikâyesinde bir kadının ibret dolu macerası anlatılmaktadır. Bir kadın, kocasının yokluğunda kaynının önce kendisine yönelik aşkına sonra da iftiralarına muhâtab olur. Üzerine atılan bir iftiradan dolayı taşlanır. Yaşadığı süre içerisinde kötü niyetlere ve kuruntulara kapılmaksızın iffetini korur ve takvası ve zühdüyle öylesine bir ün yapar ki, hâcet sahiplerinin kendisine müracaat ettiği bir kişi haline gelir. İnsanlar dua etmek için her bir yandan onun yanına gelirler. Eski bir İtalyan rivayeti olan ve Boccacio tarafından derlenen *Decameron* ve eski bir İngiliz rivayeti olan ve İngiliz yazar Jeffry Chaser tarafından hikâyeleştirilen *Canterbury*, ayrıntılarda farklılıklar arz etse de Attâr'ın bu hikâyesiyle aynıdır. Bunun, Orta Çağ'daki Haçlı seferleri sırasında bir Arap kaynak vesilesiyle Haçlılar arasında şöhret bulduğu görülmektedir. Muhtemelen Attâr'ın eseri de bu Arap kaynağa dayanmaktadır.

Şeyh San'ân hikâyesinin konusu ise, zâhid bir Müslüman'ın Hristiyan bir kıza duyduğu aşk yüzünden Hristiyan olmasıdır. Hikâyenin sonunda dönüş yapmakta ve bu dönüşüyle, kıza da İslâm dini konusunda yol göstericilik

yapmaktadır. *Mantıku't-Tayr*'a ilginç bir hava ve renk veren Şeyh San'ân hikâyesi, Mekke civarında yerleşen ve müridlerini irşâd ve hidâyet eden bir sûfiye dayanmaktadır. Gördüğü bir rüya yüzünden Rum ülkesine gitmek üzere Mescidu'l-Haram'ı terk eder. Dostları da onunla birlikte giderler, o Rum ülkesinde Hristiyan bir kızla karşılaşır ve ona âşık olur. Şarap içer, zünnar takar ve kendi dininden çıkar; aşkı yüzünden domuz çobanlığı bile yapar. Sonunda Allah'ın inâyetiyle tekrar imanı bulur ve Hristiyan kız da onunla birlikte gelir. Bu hikâye, *Mantıku't-Tayr*'da öylesine bir coşku ve dert ile geçmektedir ki, bu, Mecnûn, Ferhâd ve Züleyhâ gibi diğer efsanevî âşıkların aşklarını hatırlatmaktadır. Bu hikâyedeki kurgu ve macerada yer alan sahneler, Attâr'ı hikâyecilik sanatının eşine az rastlanır ustalarından biri haline getirmektedir. Hikâyedeki incelik ve güzelliğin anlatılamayacak ölçüde olduğunu da ayrıca belirtmek gerekiyor. Attâr'ın çağında ya da onun çağına yakın bir zamanda yaşamış olan sûfîler ve hatta fakihler, Hristiyan çocuk aşkı uğruna bu vadilere düşmüşlerdir. Arab edebiyatında bu kötü akıbete düşmüş olanların ve Hristiyan çocuğa âşık olanların sayısı, incelenmeye değerdir. Attâr'ın kendisinin bile, dîvânında ve mesnevîlerinde zaman zaman kendi döneminin bazı pîrleriyle ilgili olarak bu hikâyeden tasvirler yapması şaşırtıcıdır. Bu hikâyenin kaynağı konusunda söylenebilecekler çoktur; fakat bugün artık Nişâbûr Şeyhi'nin bu hikâyeyi, Gazzâlî'ye ait olan *Tuhfetu'l-Mülûk* adlı eserden aldığı neredeyse kesindir. *Tuhfetu'l-Mülûk*'ta San'ân Şeyhi'nin adı, Abdu'r-Rezzâk olarak verilmiştir; ama Abdurrezzâk San'anî, o dönemin ünlü hadisçilerinden biriydi. Onun durumu bilinmektedir ve bu tür durumların ona reva görülmesi gerçekle bağdaşmamaktadır (245). Öyle gözükmektedir ki, "hadîs-i Abdu'r-Rezzâk" yani "Abdu'r-Rezzâk'ın naklettiği rivayet" sözü, daha sonra ağızdan ağza nakledilirken Abdu'r-Rezzâk'ı tanımayanlar tarafından değiştirilip, sanki hikâyenin kahramanıymış gibi nakledil-

miştir. Anlatılan kıssa ortadadır ve onun, kıssanın kahramanı olmadığı da kesindir. *"Yağma"* dergisinde yazdığım bir makalede bu konuyu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştım.

*Mantıku't-Tayr*'daki nispeten uzun sayılabilecek olan bir başka hikâye de Mevlânâ *Mesnevî*'sindeki Sadr-ı Buhâra'nın Aşığı hikâyesini hatırlatmaktadır. Bunun sebebi, Attâr'ın da tıpkı Mevlânâ gibi hikâyedeki şahısların hallerine gark olmasıdır. Hikâye, sonunda halin ifadesiyle neticelenmekte ve gınâî [mûsıkîli] bir şekil almaktadır. Hikâye, padişah ve onun vezîrin oğluna duyduğu aşk hakkındadır (*Mantıku't-Tayr*/235). Padişah, sahip olduğu güzelliğinden dolayı kendisine ayırır ve onu görmek için sabırsızlanır. Onu gece gündüz kendi sarayında alıkoyar; kıskandığı için de bir an olsun yanından uzaklaşmasına izin vermez. Fakat çocuk, komşunun kızına âşık olur ve bir gece şahtan gizli olarak kızla buluşur. Onların buluştuklarını öğrenen şah, öfke ve kıskaçlıktan öyle bir hale gelir ki, onu yakalayıp önce derisini yüzmelerini sonra da baş aşağı asmalarını emreder. Vezîrin ısrarı ve ricası üzerine hüküm bu şekilde icra edilmez. Çocuğu gizlerler ve onun yerine zindandaki kanlı bir katili çıkarıp derisini yüzerler ve baş aşağı asarlar. Şahın öfkesi ve kıskançlığı geçince verdiği bu emirden dolayı pişman olur, dostun ayrılığının acısından dolayı ağlayıp inlemeye başlar; ama hiç kimse ona gerçeği söylemeye cesaret edemez. Şah, cesedin asılı olduğu yerden geçtikçe ağlayıp inlemeye devam eder. Kırk gün boyunca onun için geceli gündüzlü yas tutar. Bir gece onu rüyasında görür. Genç, rüyada ona teessüf eden bir nazarla bakar ve kendisini öldürttüğü için şahı kınar. Şah, bu matemin acısından deli divâne olur. Bu arada sağ olan çocuk, padişaha görünür; onu öldü bildiği için derdinden deli divâne olan şah, onu kendi eyvanına götürür. Şâir, burada kıssayı tamamlamadan bırakmakta ve kimsenin bundan sonraki sırra vâkıf olmadığını ortaya koymaktadır. Onun kendisi de tıpkı şâh ve çocuk gibi belirsizlik içerisinde mahvolmakta ve onların aşkından

dolayı kendinden geçmekte ve kıssanın geri kalanını devam ettirmemektedir. Burada şâhın çocuğa duyduğu aşk pis ve günahkâr bir aşk olmamasına, temiz ve iffetli bir aşk olmasına rağmen, şâirin suskunluğa yönelmesi şaşırtıcıdır. Şâir, okuyucunun hikâyedeki derdi ve belirsizliği kendi zihninde kurgulaması için eseri bu şekilde bırakmıştır!

# XXI. BÖLÜM

*Musîbetnâme*'de hikâyenin konusunun sûfî rivayetlerinde nakledilen şefâat hadisinden alınmış olduğu yönündeki iddia, teyid edilebilecek bir iddia olarak gözükmemektedir. Her ne kadar şâir, kıssada mi'râcı tasvir ettikten sonra Peygamber'in şefâatçiliğine işaret etse de, bu işâret, şefâat hadisiyle ilgili gözükmemektedir (*Musîbetnâme*/29). Peygamber makamlarından geçildiği sırada da müracaat edilen her peygamber, fikir sâlikini başka bir peygambere gönderir. Mustafâ'ya müracaat edildiğinde, onu başka bir yere göndermez; onu yalnızca ruh, kalb, akıl ve can makamlarına yöneltir. Şefâat hadisinde fikir sâlikinin ona ve diğer peygamberlere bu şekilde müracaat etmesi yer almamaktadır. Şefâat hadisinin Attâr'ın hâfızasında olmadığı görülüyor. Eğer bu hadisi biliyor olsaydı, ona mesnevîlerinde defalarca yer verirdi. *Musîbetnâme*'de de onu, Resûl'ün naatı ya da fikir sâlikinin seyri çerçevesinde ifade etmektedir. Son peygamberin, tek tek sırayla tüm peygamberlere giden fikir sâlikini, kendi huzurundan başka bir yere havale etmesi mümkün değildi. Onun seyrinin bir sonunun olmadığı anlamında da olsa onu, fikir, his, hayal, akıl ve cân makamlarının ötelerine göndermiş olması, bu kıssanın şefâat hadisiyle olan ilişkisini şüpheli kılmaktadır. Sâlik, can makamından geçtiği sırada cân denizinde (Üstad Ritter'in kitabının adı, bkz. *Musîbetnâme*/257) gark olup mahvolur ve hayret aşamasına ulaşır. Burası, gerçek sâliklerin yolunun nihayetidir. Sâlik, ister fikir yoluyla makamları geçmiş olsun, is-

terse kendisi ile matlûbu [talep edilen] arasındaki vadilerden aşk yoluyla uçmuş olsun, her hâlükârda hayrete ulaşacaktır. Bu noktada kitabın okuyucusu, şâirin ifade ettiği şeylerin dışında son peygambere gidilmenin anlamını, defalarca dile getirilmiş olmasından dolayı kavrayacaktır *-Rab zedenî tahyîren feyek-*. *Mantıku't-Tayr*'da da ârifin seyri, kuşların seyri şeklinde ifade edilmiştir. Burada da her ne kadar ârifin seyri tıpkı sûfîninki gibi Allah'a doğru bir seyir olsa da hayret geçilememekte, her ikisinde de seyir, hayrette noktalanmaktadır. Çünkü onun ötesinde yol yoktur; bu iki seyir de akılla değil, aklın ötesiyle gerçekleştirilmiştir. Tâlib ve matlûbun her ikisi de "imkân" ve "vücûb" arasındaki dar geçitte birbirlerinden ayrılırlar. Eğer onlar için bir ittihad ve vahdet söz konusu olursa, bu şuhûdî tecrübe aşamasında gerçekleşir; gerçek tecrübe onlar için mümkün değildir. Hatta söz konusu şeydeki fena da "mümkün" ile "vâcib" arasındaki dar geçitten geçmeyi mümkün kılmamaktadır.

Her ne kadar şâir kitabın sonunda (*Musîbetnâme*/366) kendi eserinden *Musîbetnâme* olarak söz ediyorsa da, kitabın başında bunu, fikir sâlikinin önünde duran "kırk makam"ın ifadesi biçiminde dile getirmeye çalışmaktadır (*Musîbetnâme*/55). Öyle gözükmektedir ki, *Musîbetnâme* sözcüğü kitabın sonunda bir kez geçmiş olmasa, kitap "kırk makam" diye şöhret yapacaktır. Sâlikin bu kırk makamdan geçmesi sırasında onun kendisi de sûfî bir sâlik olarak bu seyre katılmaktadır. *Musîbetnâme*'de sâlik, artık sûfî değildir; ârif derecesindedir ve onun menzilleri de sûfîlerin halleri ve makamları değil, yükseklerinden uçulması gereken vadilerdir. Ârif, bu mertebesinde artık bir seyyâr [seyir halinde olan] değil, bir tayyâr [uçan]dır ve uçan kuşlar da onun sembolüdür.

Attâr'ın son mesnevîsi ve sâlikin sülûk tecrübelerinin en güzeli olarak gözüken *Mantıku't-Tayr*, diğer mesnevîlerinden farklı bir mantığa sahiptir. Şâirin buradaki mantığı en

ustalıklı ve en coşkun mesnevîsi olarak irfan mantığına sahiptir. Talep mertebelerinde seyretmeyen ârif, yolu tevekkül adımlarıyla değil, şevk kanatlarıyla kat etmektedir.

Her ne kadar Elburz ve Kaf efsânelerinden ona bir şeyler karışmış olsa da (1059-1060. beyitler) *Mantıku't-Tayr*'daki Sîmurg da *Şehnâme*'deki Simûrg değildir. Anka da Arab efsânelerine özgü bir kuş olsa da Attâr'dan önce tek bir hüviyet kazanmıştır. Attâr'ın rivayetinde öncelikle bir Çin kuşudur ve bir türevi yönüyle efsânenin aslıyla ilgili olması da mümkündür. Zira Şeyh, *Mantıku't-Tayr*'ın başında Sîmurg'un önce Çin'den geçtiğini, onun kanadından bir tüyün Çin toprağına düştüğünü ve bunun üzerine her yere bir coşkunun egemen olduğunu (736), dolayısıyla onun Çin ile alakalı olduğunu belirtir. Ayrıca o kanadın şimdi de Çin ressamlığını oluşturduğunu söyler (*Mantıku't-Tayr*/736 ve 739. beyitler). Kuşların padişahıdır, yeri izzetin en mahrem kısmıdır ve onun adını anmaya her dil layık değildir. O, Kaf dağının ötesindedir, kudretindeki kemal ile padişahtır, izzetin kemâline sahiptir (711, 713, 716). Bununla birlikte Sîmurg'un tek tek kuşlarla bağlantısı vardır. Çünkü âlemdeki tüm kuşların şekli, onun gölgesinden başka bir şey değildir. Onun gölgesi âlem üzerine düşünce, sayısız kuş türü ortaya çıkmıştır (*Mantıku't-Tayr*/1079-83). Bu Sîmurg, ne Elburz'da Zal'ı yetiştirendir; ne de Rüstem'in okuyla öldürdüğü ve sofrasında Sîmurg şekline dönüşen devdir. Yazarının da işaret ettiği üzere dünyanın batısında değildir, ayrıca Arab efsânevî kuşu olan Anka ile de bir ilgisi bulunmamaktadır. Onun makamı, kendisine ulaşmayı imkansız kılan yedi vadinin ötesindedir. Sûfî rivayetlerinde geçtiği üzere onun hükümranlık alanı da ebediyettir (Ruzbehan, *Abhâru'l-Âşıkîn*/20, 62, 41). Ebedî âlemle irtibatı olduğu için onun ülkesi de nûr ülkesidir. Hakikat güneşinin doğduğu rûhânî doğu ülkesidir. Kaf dağı orada güneşin doğuşunu ve batışını sahip olduğu 11 zirve ile birbirine eklemekte ve hakikati birbiriyle ahenkli bir vahdet haline getirmektedir.

Onun bir kanadıyla kendisinde ressamlığın doğduğu Çin de nûr ve bilgelik ülkesidir. "İlim Çin'de de olsa gidip alınız" hadîsi, ilmin Çin'deki varlığından dolayı söylenmiştir. Bu yüzden Attâr hikmet tâliblisini Çin'e göndermektedir (*Esrârnâme*/235, -Çin'e gitti bilge ihtiyarın huzuruna- *Mantıku't-Tayr*/Çin dağındaki Çin'in taş adamı hikâyesinde ilimle ilgili sembolik bir tasvir sayılabilir. 2503. beyit). Kuşlar, Sîmurg'u arayışları sırasında Çin yönüne, güneşin doğduğu yöne hareket ederler. Şüphesiz bu Sîmurg'un Zal ile ve Elburz ile bir ilgisi yoktur. Binaenaleyh Zal'ın Sîmurg'unun hallerindeki bazı özelliklerden ve onların *Mantıku't-Tayr*'daki tevillerinden dolayı, Attâr'ın hikâyesindeki Kaf Sîmurgu'nun sûfî telakkilerdeki Cebrail'le benzerlik arz ettiği ve "akl-ı faal"in sembolü sayılması gerektiği (Sebzivârî, *Şerh-i Esrâr*/274) iddia edilemez. Hüdhüd'ün kuşları Sîmurg'un dergâhına yönlendirmedeki rolü, her ne kadar sâlikin pîrinin soyut rolü değilse de, hikâyenin kurgusunda zorunluluğa sahiptir. Çünkü Hüdhüd, Saba'nın ulağı ve Süleyman'ın kuşudur. Süleyman dergâhındaki âdâbı bildiği için kuşları bu rûhânî yolculuğa -Hakiki padişahın sembolü olan kuşların padişahının dergâhına yolculuk- hazırlayabilirdi. Kuşların padişahı Sîmurg ile âlemin padişahı Süleyman arasında bir benzerlik vardır. Onların soyut kişiliklerinde ve azametlerinde mutlak bir hükümranlık vardır. Süleyman, sûfî edebiyatında kâmil anlamda bir padişah ya da ilâhî bir halîfedir. Bu durumda onun ulağı da -başı taçlı bir kuştur ve bu özelliği padişaha mensup oluşunun ve sarayla ilişkili bulunmasının bir göstergesidir.- kuşların padişahının dergâhına yapılan yolculukta öncü rol oynamalıdır, bunda garipsenecek bir durum yoktur. Bu yolda ilerleyen kuşlar da sûfî sâlikin ya da tarikat seyr-u sülûkuna giren birinin sembolü değildirler. Hüdhüd'ün işâreti, onları yalnızca sülûka hazırlamaktadır; ama onların sülûku, seyr [gitmek] değil, tayr [uçmak] idi. Onlar, tehlike dolu vadileri riyazet adımlarıyla seyr ederek değil, şevk ve himmet kana-

dıyla uçarak geçiyorlardı. Onlar, âriflerin sembolüdür, hallerde ve makamlarda mücerred seyir halinde değildirler, aşk câzibesiyle ilerlerler. Onların sahip oldukları haller düşünüldüğünde ârifi, tayyâr [uçan] olarak nitelemeleri tamamen doğrudur. Var olan vasıfları herkesten ayrıdır ve ârifin makamının bir göstergesidir, onların vadilerden geçiş biçiminin yankısı vardır. "Hayret"e ulaşıldığında ise iş bitmektedir (*Mantıku't-Tayr* /*-Hayrette tümü birden âvâre oldu.-*). Şâir, *Mantıku't-Tayr*'da böylece ârifi belli bir seviyede göstermektedir. O, sûfî değil âriftir, "seyr-i ilallah" mertebesinden bir anlamda vahdet-i vücûda -aslında bir çeşit şuhûd-ı vahdettir- ilerlemektedir; ama âlemdeki kesreti reddeden ârifin tecrübesi olan bu vahdet-i şuhûd da onu Sîmurg'a değil, kendi hakikatine yöneltmiştir. Bu şekilde ârif-i tayyâr geçtiği vadilerin sonunda anlamaktadır ki, Sîmurg'un sûreti, onun zihninde de kendi zihnindeki tasvirinden başka bir şey değildir. Onun gerçekleştirdiği bu buluşma, bir "ilah"la buluşma değil, onun "meluh"u ile olan bir buluşmadır. Öyle ki bu buluşmada tâlibin -sâlik veya ârif- zihninde "ilâh"tan başka hiçbir şey yer almamaktadır ve "külli mâ meyyere temûhu biefhâmikum"un işaretiyle zihinde yer alan her kavram, kavramın yaratılmış varlığını göstermektedir, ona yönelmektedir. Tanınmayan Sîmurg'un lütfu, tâlib ârifi kavramakta, ondan hoşnut olmaktadır; ama ârifin dudağındaki suskunluk mührü, onun şaşkınlık ümitsizliğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu sırdan kimseye bir şey söylemesin ve kendi şâhsi tecrübesini "hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd" şeklinde tevil etmesin diye dudağında sürekli kalmaktadır.

*Mantıku't-Tayr*'dan hemen önceki mesnevî olan *Musîbetnâme*'de fikir sâlikinin makamlara olan seyri vardır. Hepsi talep derdinin şimşeğiyle hallerinden geçmiş olan kırk çeşit kâinata ve kendi makamı olan "temkin"e ulaşmıştır. Sâlik, onları geçmekle aslında makamları geçmekte ve makamlardakilerle hemdert olmaktadır. Onların varlığıyla talep der-

dini keşfeder. "Anâsır"dan "mevâlid"e, "maddiyât"tan "mücerredât"a, "melâike"den "enbiyâ"ya kadar herkesi kendi derdine gark olmuş bir halde bulur ve son peygamberin işaretiyle "his", "hayal", "akıl" ve "kalp" makamlarını keşfeder. Sonunda şunu kavrar: Makamlar geçilerek özellikle de -fikir sâliki tarafından- fikirle geçilerek "hayret"ten başka bir yere ulaşılmaz. Allah'ın Rasûlü'nün "rabbi zedenî tahayyüren feyek" şeklinde defalarca yaptığı işaretin anlamı, onun için aydınlanmış olur. Bu seyrin şeriatla uyum içerisinde olması zarureti vardır. Sülûktaki bu sınırlama, kendisine müracaat edilen son peygamber tarafından gösterilmiştir. Sâlik için bunun ötesinde bir yol yoktur. Bu kırk makamı da sâlik, şeriatın gereği olarak geçmektedir. Fikir sâlikinin seyir sırasında kendisine tutunduğu şeriatı şeyh, Yesrib hikmeti diye tabir etmekte ve bunu Yunan hikmetine karşı koymaktadır. Fikir sâliki her ne kadar fikirse de kendi çizgisinde bulunmaktadır ve soyut aklî hikmet değildir. Onun seyri de akıl şeklinde bir seyir değil, aklın ötesi şeklinde bir seyirdir. İrfan hakkı yalnızca tâlib için hasıl olduğu zaman akıl denen her şey, -bahsî akıl- bâtıl olmaktadır (*Musîbetnâme*/362). Attâr, *Esrârnâme* mesnevîsinde tarikat seyrinde şeriatın gerekliliğini ifade etmiştir. *İlâhinâme* de onu teyid etmekte ve her iki mesnevî de hallerdeki mertebeleri ifade etmektedir ki bu mertebeler temkin mertebesinde sabit değildir, geçilebilir ve değişebilir niteliktedir.

# XXII. BÖLÜM

Şâirâne bir karakter ve yetenekle şiir söyleyen hangi şâir, düzenli ve tutarlı bir düşünceyle, ahlâk ve hikmet konusunda sapmadan ve çelişkiden uzak bulunabilir? Attâr'ın sahip olduğu düşünceler, âlem ile insan, insan ile Allah ve Allah ile âlem arasında seyr etmektedir; ama ister mücerredâttan[25] olsun, isterse mücerredât dışından olsun kâinatın tüm ayrıntılarından geçmektedir. İster küllî isterse de cüz'î olsun bu âlemin tamamında, onun düşüncesinin dışında kalan hiçbir şey yoktur. Onun bütün bu mücerredât ve gayri mücerredât ile ilgili algılayış tarzı, tasavvuf düşüncesinin temelini oluşturur. Her nereye bakarsa Allah'ı görür, her ne ararsa Allah'ı arar; hikmetle uğraşmak, sürekli ilimle uğraşmak, sürekli din ile uğraşmak, onun sülûkunun yolunda bir hicaptır. Hak dışındaki her şey, hakkın idrâkinin önünde bir perde, bir engel oluşturmaktadır. Sonunda şu neticeye varmaktadır: Sâlik, Hak yoluyla, Hakk'ı anlamaya engel olacak her şeyi bir tarafa bırakmalı, ondan kurtulmalı, onu bir put olarak telakki etmelidir. Bu, İmam Gazzâlî'nin düşünsel sülûku içerisinde *el-Munkızu min ed-Dalâl*'da ulaştığı neticedir: Sûfî tarikiyle Hakk'ı bulman ve hakikate kavuşman için felsefe ve kelâmı bir tarafa bırak. Gazzâlî'nin, Attâr'ın yaşam tarzı ve düşünceleri üzerindeki etkisi şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır. O halde onun düşünceleri de Gazzâlî'nin ömrünün son yıllarındaki düşünceleri gibidir,

25 Mücerredât: Terim olarak akıl ve nefis gibi madde dışı varlıklar. [Çeviren]

hikmet ve kelâmla ilgili bir meseleyle karşılaşılınca tasavvuf ehlinin tarikinde arar; şuhûd ve mükâşefeyi, burhan ve mantığın yerine koyar; aklın, burhana dayalı aklın, anlamaktan âciz olduğa inanması ve aklı inkar edip, akla şüphe ile bakması, onu teyid ve tasdik etmesini engellememektedir. Hikmetle uğraşan bir çok kimsenin "mâverâ-i akl" [akıl ötesi] yöntemini akıl dışı ve imkansız bir iddia olarak görmesine rağmen, Gazzâlî, bu tür ilâhî bahislerin yalnızca "mâverâ-i akl" [akıl ötesi] yöntemiyle teyid ya da reddedilebilir olduğunu söylemektedir. Attâr ve Aynu'l-Kudât gibi sûfîce bir gözle âlemle ilgili şeylere bakanlar için, mâvera-i his [his/duyu ötesi] etkenleriyle irtibatlı olan şeylerin, mâverâ-i akldan başka bir şeyle irtibatı yoktur. O, âlemle ilgili her şeyi ya da gayri mücerredden mücerrede birçok şeyi, sûfice bir bakış açısıyla ve irfan ehlinden olanların tanıması gibi tanımakta ve onların mahiyeti ve hakikati hakkında hakîmlerin [filozofların] ifade tarzından tamamen farklı bir ifade tarzıyla mantığa ve burhana dayanmadan cevap vermektedir. Aşk nedir? Fikir nedir, göz nedir, emir nedir, nehy [reddetmek] nedir, tahmin nedir, keşf nedir, his nedir, âlem nedir? Bunun gibi yüzlerce soruya *Musîbetnâme*'nin başında cevap vermektedir (*Musîbetnâme*/45-46). Ama cevaplar, şiirin ve zevkin mantığına dayalıdır ve sadece akla değil, mâverâ-i akla da eziyet etmektedir. Akıl nedir diye sorar ve şöyle cevap verir: İnsanın aklı delilik (=sevda) ayakkabısına nal yapıp bu şekilde damladan deniz yapmasıdır. Fikir nedir diye sorar ve şöyle cevap verir: İnsanın küllî sırları çözmesi, yolunun üstündeki dağı kazması, gönle hardal yerleştirmesidir. Göz nedir diye sorar ve şöyle cevap verir: Gönülden tamahı kesmek ve kendini gölge gibi yapmaktır. Keşf nedir diye sorar ve şöyle cevap verir: Kanda toprak aramak, derûndan [içeriden] bîrûna [dışarıya] perde aralamaktır. Bu tanımların mantıkla ve felsefî burhanla hiçbir alakası yoktur. Tarif değil, paradoksal sözlerdir, şâirane cevaplardır; ama bu açıkça göstermektedir ki, şâir de bâtınî

düşünme anlamında, çevresindekilere ya da çevresinde söz konusu edilenlere tıpkı bir filozof gibi tanıtıcı ve ayırt edici cevaplar vermeye çalışmaktadır. Akıl yöntemiyle cevap verilirken yaygın ölçü ve sınırlar içerisinde mantıklı tanımlarının ortaya konması gerekir. Mâverâ-i akl [akıl ötesi] yönteminde ise muteber olan, kişisel zevk ve keşiflerdir; eşyanın kavramsal derinliği, onların türlerinin ve bölümlerinin düşünülmesi ve ölçü ve sınırlar üzerinde kafa yorulması birer zorunluluk değildir. Şâirin bu yolla ortaya atıp cevap verdiği her tür soru ile ilgili olarak onun bakış açısı ile filozofun bakış açısı arasında farklılıklar vardır. Kuşkusuz arştan ferşe, cisimden rûha, maddeden kuvvete vb. hangi konu ile ilgili olursa olsun onun söylediklerini ve verdiği cevapları bir çeşit hikmet olarak algılamamak gerekmektedir. Bunlar, bir anlamda rüyâ hallerine dayalı olarak eşyânın muhtelif yönlerini tecrübe eden bir çeşit rûhanî tecrübedir. Filozof, akla ve burhâna dayanır, akıl ve burhanla müşâhade ettiği şeylerle varlıkları bilir, onun ötesindeki şeyler, herhangi bir istidlal ve görüş olmaksızın onun açısından idrak edilebilir değildir. Kıyasları tertip ederek Allah'ın varlığını burhan yoluyla ispat eder. Onun için âdeta bu evrenden başka Allah'ın varlığını tazammun edecek başka bir şey yoktur. Açıktır ki Allah'a ait her şey, filozofun zihinsel ürünüdür ve onun kıyaslarına bağlıdır. Ama sâlik olan ârifin sahip olduğu mâverâ-i akl yönteminde ârifin baktığı her şey Allah'tır. Âlemi Hakk'ın varlığından ayrı görmemektedir. Şüphesiz onun açısından Hakk'ın varlığı ispata gerek duyulmayacak ölçüde kesin ve sâbittir. Dünya ve kâinat, tabiî bir varlıktan başka bir şey değildir ki, Allah'ın varlığının ispatı ve tazmini olsun. Şüphesiz kâinatın varlığı, Hakk'ın irâde ve meş'iyetinin onun varlığını gerektirdiği ölçüdedir. Mâverâ-i akla [aklın ötesine] başvurulması sayesinde mevcûdatın mevcut şekildeki hallerine yönelik elde edilecek ilim, filozofun ve hâkîmin daha yükseğine sahip olamadığı hedefidir. Filozofların uğraşısı, olması ya da olmaması hiç-

bir değer taşımayan, değişken ve istikrarsız şeyleri tanımaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Mantıkçılar arasında yaygın olan aklî kıyas ve burhanla yapılan tanıma aracı, güvenilir bir tanıma aracı değildir. Böylece, Attâr için gerçek tanıma sülûk ehli için söz konusu olan mücerred burhana dayalı tanıma değildir. Burhan ve kıyas, aklın maddî ve duyular âlemini ilgilendiren alanlarda ilerleyebildiği ölçüde itibara sahiptir. Sûfîler nezdinde onun ötesi zevk ve şuhûd işidir ve tanıma havzasında mâverâ-i akl yöntemi denen irfân dünyasıyla ilgilidir. Attâr'ın düşünce seyri, Gazzâlî'nin *el-Munkız min ed-Dalâl* risâlesinde geçen düşünce seyrini hatırlatmaktadır. Bu seyrin ayrıntılarına dair aşamaları, tıpkı Gazzâlî gibi risâlesinde ifade etmemesinin sebebi, Gazzâlî'nin açık ve net bir şekilde ortaya koyduklarını ikinci bir defa daha tekrar etmemiş olmak içindir. Elbette bu seyir içerisinde o, bütünüyle Gazzâlî'yi taklit etmiş değildir; ama o, akıl konusunda Gazzâlî'den daha fazla çıkmaza düştüğü zamanlarda Gazzâlî'nin yerinde olduğunu hisseder ve yönünü akıldan, aklın mâverâsına doğru değiştirirdi. *Esrârnâme*'yi yazdığı gençlik yıllarında açıkça şöyle feryad etmektedir: Aklın ötesinde başka yöntemler vardır ve bunlar çok fazladır (*Esrârnâme*/987). Onun düşünsel sülûkunun Gazzâlî'nin düşünsel sülûku ile olan benzerliğini *Musîbetnâme*'de açıkça görebilmek mümkündür. Bu manzumenin başlarında (54-55) gerçek âlemin fıkhın, hadîsin ve tefsirin dışında olmadığını ve bu üç ilmin insanda hâsıl olması durumunda insanın niteliğini değiştireceğini belirtmektedir. Eğer onda iyi ahlâk ve iyi nitelik değişmesi gerçekleşmezse ondan din yolunda hiçbir fayda elde edilemeyecektir. Gazzâlî de ondan daha önce fıkıh hakkında onun bir din ilmi değil, bir dünya ilmi olduğunu söylemişti. Onun kaynağı bile kalblerin değişimine yardım etmiyorsa artık söylenebilecek başka bir şey yoktur. Attâr, tıpkı Gazzâlî gibi, hikmet iddiasındakilerin şüphelerini gidermek için de şu hatırlatmada bulunuyor: Hakîm'in [İbn-i Sînâ kastediliyor] *Şifâ* ki-

tabından hikmeti okumak bile kurtuluş bahşetmemektedir. Böylece o da tıpkı Gazzâlî gibi, ne fıkhı ne kelâmı, ne hikmeti ve ne de Yunanlılardan nakledildiği için güvenilir olmayan felsefeyi bir kurtarıcı olarak görmemektedir. *Musîbetnâme*'nin başında şiir diliyle ifade edilen bu açıklamalarda Gazzâlî'nin sesinin yankısı açıkça görülmektedir. Buradaki bu hatırlatmaların ardından kendisinin de fıkıh, tefsîr ve hadîs ilimleri konusunda bir şeyler bildiğini, bununla birlikte ahlâk ve niteliklerde bir değişme meydana getirmedikçe bu üç ilmin de faydasız olduğunu öğrendikten sonra onları terk ettiğini belirtmektedir. Hikmetle iştigal etme konusunda bir şey söylememektedir, zira döneminin bu konudaki telakkileri yüzünden bu konuda bilerek suskunluğu tercih ettiği söylenebilir. Onun meslekî ustalığı, kendi döneminde geçerli olan tıbbı ve ilaç yapımında kullanılacak maddeleri bilmesini gerektiriyordu, gözüktüğü kadarıyla da bu bilgilere âşinaydı. Yıldızlar hakkında da bir takım bilgilere sahip olduğunu mesnevîlerinde yıldızları ve gökyüzünü tasvir edişinden anlamak mümkün. Yaratılmış âlemin görkemi, onun aklını ve düşüncelerini hayrete ve heyecana düşürmüştür. Bir yerde yer küreden yüz on kat daha büyük olan yıldızlardan bahsetmektedir. Gökyüzünde hareket eden ve tekrar aynı yere gelmesi üç bin yıl süren yıldızlardan bahsetmektedir (*Esrârnâme*/1746). Yeryüzünü mine tabakasının yanında denizin üstünde hareket eden bir haşhaş tanesi gibi tasvir etmekte ve âlimce bir dehşet ve hayretle bazı taşların uzaydan kopup dünyaya düşecek olması durumunda dünyaya varıncaya kadar beş yüz yıl geçeceğini belirtmektedir. Dünyanın gölgesinin ayın üzerine düşmesiyle ay tutulmasının gerçekleştiğini belirttiği sözlerinden (*İlâhînâme*/2703-5) ârifçe ibretler çıkarmaktadır. O dönemde zaman zaman benzerleri nakledilen bu sözleri, onun kendi döneminin hikmetine olan âşinalığını göstermektedir. Tıp, astronomi, mûsikî ve mantıkla ilgili bahsettikleri dikkate alındığında, onun Yunan hikmetine olan muhâlefetinin bu-

nu tanımamasından kaynaklandığı iddia edilemez. Onun kendi döneminin ilimlerine Gazzâlî kadar âşina olduğu söylenebilir. O, zâhirî ilimlere inandığı kadar tasavvufa da inanmaktaydı. Sözlerinde hakîmlerin [filozofların] adlarının ve onlara ilişkin sözlerin ve hikâyelerin telmih olarak yer alması da onun bu konudaki bilgisinin bir göstergesidir. Onun, felsefe adlı Yunan hikmetinden uzaklaşması ve ona karşı bazen Yesrîb hikmeti diye bahsettiği Kur'ân hikmetini öne sürmesi, onun hikmet telakkisini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Yunan hakîmlerini de saygıyla anmaktadır. Onların asrındaki bazı hakîmleri peygamber derecesine yükseltmektedir. Normalde hikmet ehli olarak kabul edilen Hermes ve Lokman, o dönemde birçokları tarafından peygamber derecesinde gösterilmiştir. O da onlardan saygıyla söz etmektedir. Sokrat, Eflâtun ve Aristoteles'ten bahsediş şekli, Gazzâlî'ye oranla daha dostâne gözükmektedir. Onlara ilişkin bazı hikâyeleri ve onlarla ilgili bazı sözleri, ibret amaçlı bir örnekleme olarak zikretmektedir. Onları ruhânî hakîmler, zâhidler ve ehl-i riyâzet olarak tasvir etmektedir. Mağarada yaşayan Hipokrat'ın padişah nedimlerinden biriyle yaptığı sohbeti (*Musîbetnâme*/52) kanaat ve istiğnâ timsali Yunan hakîmi olarak ifade etmektedir. Câhiller karşısında kendisini öven Eflâtun'a yönelik gösterdiği kınayıcı tutumu (*Musîbetnâme*/369), onun, her türlü yağcılık ve dalkavukluğa açık ve kendilerini övülmeye layık gören o çağın insanları karşısındaki ahlâkî karakter üstünlüğünü göstermektedir. Onun kimyayı keşfetme çabasını ve rûhânî kimyayı bulmaya çalışmasını takdir ederek (*İlâhînâme*/6687) nakletmesi, bir yerde de Eflâtun'un dilinden hayatın yeniden yaratılmasının aktarılması, bu düşünceleri kendisinin de paylaştığını göstermektedir (*İlâhînâme*/6681. beyit). Sokrat'ın, öldükten sonra seni nereye defnedelim şeklindeki bir soruya Eflâtun'un *Phaidon* risâlesinde geçen cevabını aktarması (*Mantıku't-Tayr*) onun, ruhsuz bedeni, her türlü değerden yoksun gördüğünü ortaya koymaktadır. Bütün bunlar-

dan söz etmesi, onun hakîmlerin düşüncelerine olan âşinalığını açıkça ortaya koymaktadır. Yine açıktır ki, Sokrat'a karşı belli bir güven ve saygı beslemektedir. Aristoteles'in dilin hapsedilmesi ve sessizliğin faydaları ile ilgili görüşünü, teyid edici bir tutumla nakletmektedir (*Musîbetnâme*/371). Aristoteles'in öğrencisi olan ve bazı Müslüman hakîmler tarafından (Bu cümleden *Muntehâb-ı Sıvânu'l-Hikme*) yaygın olarak hakîm diye nitelendirilen İskender'in itidale riayetle ilgili sözleri teyid edilen bir görüş olarak nakledilmektedir. Ona da zâhid bir filozof gözüyle bakıldığı açıktır. Bir yerde de Aristoteles'in diliyle dinin şâhı diye söz edilmekte ve ölümünün din yolunda olduğu söylenmektedir (*Mantıku't-Tayr*/4524). Bütün bunlara rağmen, Yunan hikmeti öğretisini ve Yunan hakîmlerinin kitaplarını hikmet ehli olarak zikretse de, bunlara teyid edici bir gözle bakmamaktadır. Bir yerde (*Mantıku't-Tayr*/4537) Halîfe Fârûk'un -Ömer bin Hattâb- hikmet kitaplarının yakılması yönündeki emrini, bu eserlerin, gönüllere hidâyet ve kalblere aydınlık verecek bir niteliğinin bulunmadığına ilişkin delil olarak zikretmektedir. Bu söz, hikmet karşıtlarının bir kuruntusu olarak gözükmektedir; zira İslâmî fetihlerin başlarında hikmet eserlerinin korunmasına özen gösterilmemiştir. Gerçekte onun sözleri yer yer mezhep ve fırka mensuplarının mücâdelelerini yansıtmakta ve bu tür sözleri onun bu tür meselelere önceki ilgisinin bulunmamasından kaynaklandığını göstermektedir. Felsefe ile ilgili olarak da takındığı inkarcı tutum, onun nezdinde Yunan hikmetinin dinin inceliklerini ve imanın zevkini almaya yardımcı olmamasından ve şüphe doğurmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bir yerde açıkça Yunan hikmetinden yüz çevirmedikçe ruhânîlerin devletine ulaşılamayacağını (*Mantıku't-Tayr*/4530-2) belirtmektedir. Bir başka yerde de "küfr"ün "kaf"ının "felsefe"nin "fe"sinden daha iyi olduğunu söylemekte ve açıkça insanın Yunanlıların hikmetinden ferd olmadıkça [ayrılmadıkça] dinî hikmette merd olamayacağını

ifade etmektedir (*Mantıku't-Tayr*/4531). Gazzâlî'nin hakikat arayışında izlediği çizgi olan Hakk'ı talep yolunda, felsefeden, kelâmdan ve resmî ilimlerden tiksinerek, kitapları bir tarafa bırakmış ve açılacak defteri kitabı olmayan tasavvuf ilmine yönelmiştir (*Musîbetnâme*/55). Zâhir ehlinin ilimleri hakkında söylediği bu birkaç söz, Gazzâlî'nin tecrübesini tekrar etmiş olmasından kaynaklanmaktadır; o da onun gibi, ama ondan daha önce fıkıhtan kelâma, kelâmdan felsefeye ve felsefeden bâtın ilmine ve bazı sûfî tarikatlara eğilim göstermiştir; felsefeden duyduğu tiksintinin ve felsefeyle ilgili sözlere yönelik eleştirilerinin Gazzâlî'ninki kadar belli bir temele ve geçmişe sahip olduğunu gösteriyor. Felsefe ile uğraşarak ömrünün bir kısmını telef etmiş olmasının ona büyük bir rahatsızlık verdiği görülüyor. Bu durumda Gazzâlî'nin *el-Munkızu min ed-Dalâl*'da oldukça sert bir şekilde hiç kimsenin filozoflar kadar peygamberlerin şeriatından uzak olmadığını, felsefenin şeriatın tam karşısında yer aldığını, felsefenin aklı, Hakk'ın, Kur'ân'ın ve şeriatın karşısına diktiğini ve bunun bir çeşit düalizm -senevîlik- olduğunu ve felsefenin Zerdüştlüğün bir yöntemi olduğunu söylemesinde garipsenecek bir şey yoktur.

Aklı naklin karşısında, şer'î hikmeti kapsayan Hakk işlerinin karşısında küçük ve değersiz göstermesi ve ona tâbi kılması, onun mâverâ-i akla dayanıyor olmasından dolayıydı. Mâverâ-i akl denen şeyin karşısında olanları akıl yöntemi diye dümdüz etmekte ve "de!" emrine -vahiy hitâbına- ve enbiyânın işaretlerine dayanmaktadır. Elbette mâverâ-i akl yöntemini kabul etmeksizin "de!" emrini, evliyânın kerâmetlerini ve peygamberlerin olağan üstü hallerini nasıl ve niçin diye sormadan kabul etmek zordur. Akıl ve mâverâ-i akl tasdik ölçütüne ve mihenge vurulduğunda, dinle ilgili her şey çelişki şüphesi doğurmakta ve akıl da hayrete ve şaşkınlığa düşmektedir (*Musîbetnâme*/337). Şüphesiz şeriatı ve olmaması durumunda insanda iyi ahlâk ve nitelik değişiminin gerçekleşemeyeceği "de!" emri [va-

hiy]ni takip edebilmek için, aklı her şeyde olmasa bile dinin esrârı ve şeriatın hakikati ile ilgili konularda bir kenara bırakmak ve bunların tümünde mâverâ-i akla dayanmak gerekmektedir. Mâverâ-i akl yönteminde tâlib, matlûbu olan şeyi görür. Eğer onu arasa, en azından onun izine, belirtisine sahiptir. Çünkü onun idrâki tezekkürdür, irfânî bir yeniden kavrayıştır. Daha önce idrâk ettiği şeyi yeniden anlamasıdır. Şuhûdî tecelliler, önünden hicabları kaldırdığı için tâlib olan ârif, âlim sayılmaz; zira onun idrâki keşf olgusu iledir. İdrâkin engellerini matlûbun çehresinden tek tek kaldırmıştır, yüz yüze olduğu şey, matlûbun ta kendisidir. Onun aksine mantıkçı hakîm, matlûbu tanımaya tâlib olunca onun türünü ve bölümünü aramaya başlar, büyüklü küçüklü tertip eder. Bu öncüller bile onun için matlûbun üstüne attığı birer hicabdır. Aynî hakikati kendi düşüncesiyle ördüğü perde ile kapatmakta, yalnızca matlûbun evsâfını kavrayabilmekte, onun kendisini elde edememektedir. Araştırmacıların, (Abdu'r-Rezzâk, *Şerh-i Menâzil*/214) "Ârif, âlemin hicâbını şuhûdî tecelli ile onun üzerinden kaldıran kişidir" sözü bu anlamdadır. Öyleyse, irfan adını taşıyan ârifin dünyası, eşyayı ayniyle ihâta etmektedir. Bu, bahse dayalı ilimden ve eşyanın sadece sûretini ihâta eden bahse dayalı irfandan oldukça farklı bir şeydir. Kuşkusuz çağımızda okunan bahse dayalı irfan, irfan olgusu olarak telakki edilemez. Diğer bir deyişle öyle bir tanıma biçimidir ki, tâlib olan sâlik için fena sekrinden [kendinden geçme hali] geri dönüş yoktur ve aklın -bahis aklının- onu idrak etmede hiçbir faydası yoktur. Çünkü bu tür tanıma, akıl yönteminin ötesinde bir şeydir. Bahse dayalı akla sahip olanların -kelamcılar ve filozoflar- irfan ehlinin keşf ve şuhûdunu inkar etmeleri bundan dolayıdır. Ayrıca irfan yoluyla tanıma demek olan eşyayı ayniyle ihâta etmek, ârifin ma'rufla hasıl ettiği ittihâd kaidesine dayalı olmasından ibarettir. Öyleyse irfân, aracısız tanımadır. İlim, bu âlemin hissî ve cismî ilgilerinin kendi matlûbunu ona unutturduğu ârif için

bir vâsıta ve hicabdır. Bu matlûb, kaybolan deve sembolüyle açıklanabilir. Sahibi, kaybettiği devesinin alametlerini bilmektedir. Deveye ait alametleri bildiği için onunla karşılaştığında onu yeniden tanıyacaktır ve bu yeniden tanıyışta herhangi bir yanılgı da söz konusu olmayacaktır. Ama kaybettiği bir şeyi olmayan ve hiçbir alamete de sahip bulunmayan bir kimsenin, açıktır ki, onunla hiçbir şekilde ilgisi olmayan bir şeyi yeniden tanıyabilmesi mümkün olmayacaktır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde geçen bu kaybolmuş deve, hikmet için de tabir olunmaktadır; ama gerçekte ârifin matlûbudur ve onu yeniden tanımak, irfan olarak nitelendirilmektedir. Matlûbunun alametlerini bilen, onu her yerde tanıyan ve hatırlayan ârifin aksine filozof, mâverâ-i akla yol bulamadığı ya da sahip olduğu bahse dayalı akılla ona gidecek yolu kapattığı için, matlûb hep meçhuldür; onun alametlerini ve niteliklerini bilmemektedir. Malum kıyaslar tertip etme yoluyla kıyasın ötesindeki meçhulü aramaktadır. Bu arayışı sonucunda meçhul olan matlûbunun yerine başka bir şey bulmakta ve onu matlubun kendisi saymaktadır. Böylece hakikati idrak etmekten bütünüyle uzaklaşmakta ve onun ilmi ve ilmî kıyası kendisini saptırmaktadır. Bu yüzden orası, Hakk'ın zâtı olan sâlikin gerçek matlûbunun havzasıyla ilgilidir; ârifin tanıması, âlimin tanımasından üstündür ve hataya daha az düşmektedir. Sûfî sözlerinde, sâlik ve sûfîden ârife yer bırakmayacak derecede çok söz edilmiş olması şaşırtıcıdır. Bunun sebebi, ârifin mertebesinin hayret ve suskunluk mertebesi olmasıdır. "Min arefallahu kulli lisânehu" sözü de buna yöneliktir. Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*'da şöyle bir söz nakletmektedir: "Ârif, Hakk Teâlâ'nın suskun kalsın diye kendisinde sırrını söyleme makamı verdiği kişidir." (*Tezkire*/442) Yine Ebû Ya'kûb en-Nehrcûrî'den nakletmektedir ki "Allah'ı en iyi bilen (en ârif olan) Allah'ta en çok hayrette kalandır." (*Tezkire*, İsti'lâmî/508) Yine Nehrcûrî'den kendisine şöyle sorulduğu nakledilmektedir: "Arif, Allah'tan başka hiçbir şeye üzülmez

mi?" O, şöyle der: "Ârif, Allah'tan başka hiçbir şeyi görmez." Bu kez, "Hangi gözle görür?" diye sorarlar, o şöyle cevap verir: "Fenâ ve zevâl gözüyle." (A.g.e. 508) Bazı şeyhlerden de şöyle nakletmektedir (*el-Lem'a*/61): Âhiret çocuklarının nezdindeki marifeti, dünya çocukları karşısında vasfettikçe o kişi ârif değildir. Zünnûn-ı Mısrî'ye "Ârif kimdir?" diye sorarlar, o: "Şimdi buradaydı gitti" diye cevap verir (*Risâletu'l-Kuşeyrîye*/32). Yahyâ bin Mu'az'dan da şöyle dediğini naklederler: "Ârif kendi gibi olan kişidir." (*Risâletu'l-Kuşeyrîye*/143). Attâr, yine bu şeyhten şöyle nakleder: "Arif, hiç kimseyi Allah'tan daha çok sevmeyen kişidir" (*Tezkire*, aynı baskı/370). İrfan aslında bir tanıma havzasıdır ve tasavvuf, bunun hepsi değildir. Attâr'ın, dönemin araştırmacısı ve ârifi olan Abbâse Tûsî'den naklettiğine göre o, şöyle demektedir: "Her ne kadar aşk, insanı mârifete ulaştırsa da, marifete ulaşmak için derde de ihtiyaç vardır; dert olmaksızın ehl-i marifetin, yani irfan ehlinin mertebesine ulaşmak mümkün değildir." (*Mantıku't-Tayr*/3559-70). Tasavvufta tanıma makamında olduğu kabul edilen ârif, çoğunlukla sûfî mertebesinden üstün sayılır. Bunun sebebi, sûfînin zaman içerisinde ulaştığı mertebelere ve makamlara, ârifin vasıtasız ve yeniden tanıma yoluyla ulaşmasıdır. Bu yüzden bazı araştırmacılar, zâhid sûfîleri seyyâr [gezerek giden] sayarlarken, ârifi tayyâr [uçan] olarak nitelendirmektedirler (*Kuşeyriye*/142). Şeyhlerin işaretlerinden anlaşıldığına göre sâlikin sûfî olabilmesi için birçok merhaleyi kat etmesi gerektiği gibi, sûfînin de ârif olabilmesi için bir çok merhaleyi kat etmesi gerekmektedir (*İnsan-ı Kâmil*/297). Bazılarının söylediği "Ârif, Hakk'ın müşâhididir" sözü, ister delile dair olsun isterse şuhûda dair olsun (Karşılaştırınız, *Şerh-i Gülşen*, 289-91), irfân erbabının irfana kavuşmasından bahsediyor olmalıdır. Elbette mertebelerin sülûkunda ve mücâhede sırasında mücerred tanımaya da sahip olunmazsa, irfana ve ondan hâsıl olan irfan ilmine ulaşılmayacaktır. İlim ehlinin halkalarında, tıpkı felsefe ki-

tapları gibi bahis konusu olan irfan, gerçekte onların diline -onların tecrübelerine değil- âşina olmaktan başka bir fayda sağlamayacaktır. İrfana bu gözle bakan tâlib, irfanı irfan için isterse aradığı şey Hakk'a yönelik olmayacaktır. Ârif, irfan sâlikini ma'rûf için aramaktadır; şüphesiz arayışı Hakk'a yöneliktir ve bu gerçek anlamda bir irfandır (İbn Sînâ, *el-İşârât*, 390-3). Cürcânî'den nakledilen bir ifadede, ârif ve sûfînin halinin, kelamcı ve felsefecinin halinden farkı ortaya konmaktadır (Şerh-i Muttalî'den naklen *Riyâzu'l-Ârifîn*/18). Bu ifâdelerde ârif ve sûfînin farkını açıklamakta ve ârifi, yanlışlıkla şeriat yolundaki sâliklerin havzasından ayırmaktadır. Hatta sülûk ehlinin, irfana ulaşma yolundaki riyâzet ve mücâhedesini görmezden gelmektedir. Bu ifadelere uygun olarak hakikate götüren ilmin ya burhan yoluyla ya da keşf yoluyla hasıl olduğunu söylemekte; eğer burhan yoluyla hâsıl olmuşsa şeriatla sınırlı ve uyumlu olmaması halinde hikmet, şeriatla sınırlı ve uyumlu olması halinde ise kelâm olduğunu belirtmektedir. Ayrıca mükâşefe yoluyla elde edilmiş ise bunun şeriata uygun olanına tasavvuf, uygun olmayanına da irfân dendiğini söylemektedir. Bu ifade, Hristiyan ve Yahudi irfânına kapı aralamakta ve yaygın olan irfân, tarikat ehli olan mutasavvıfları şeriattan uzaklaştırmaktadır. Onu, muhâliflerin haklı sûizanlarına ve suçlamalarına maruz bırakmaktadır. Doğrusu şu ki, ilim lafzı kullanıldığında bundan irfânın kastedildiği gözükmektedir (Aynu'l-Kudât, *Zübdetu'l-Hakâik*/67). Attâr'ın tanıma [bilme] konusundaki düşünsel seyri, tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi, akıl yönteminden mâverâ-i akl yöntemine doğrudur. Bu tanıma elbette ilâhî konularla sınırlıdır, tabiatla ilgili konuların bununla bir ilgisi yoktur. Gazzâlî de felsefe ve kelâmdan ayrılıp tasavvufa yöneldiğinde, gerçekte soyut bir sûfîliğe değil tanıma havzasında [epistemoloji alanında] bir seyre yönelmişti. Mâvera-i akl'a duyduğu güven Attâr'a da tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi akıl ve burhan yönteminin evliyânın kerâmetleri ve olağan üstü halleri konu-

sunda oluşturduğu şüpheleri izah edilebilir bulma imkanı verdi. Şaşırtıcı olan şu ki, Şeyh-i Hukemâ [İbn Sînâ] bile usûldeki işârâtının sonunda âriflerden nakledilen bu tür halleri, imkan dahilinde görmekte ve sâliki bunları kabul etmekten şüphe duymaması konusunda uyarmaktadır (*el-İşârât*/3). Attâr'ın bu tür aklî "nasıl" ve "niçin"ler hakkındaki algılayış tarzı, mesnevîlerinde naklettiği hikâyelerden açıkça anlaşılmaktadır. Örneğin bir yerde Şeyh Bâyezîd Bestamî'ye "Âlemin var olan bu hali niçin böyledir? (*Esrârnâme*/794) Gökyüzü niye böyledir ve yeryüzü ne için böyle sâkindir" diye sorduklarını ve onun da: "Çünkü sen onları böyle görüyorsun" diye cevap verdiğini nakleder (*Esrârnâme*/799). Attâr, bu söze ek olarak şöyle demektedir: "Bu işlerin sebebini çok fazla araştırmamak gerekir. Sebep araştırmak, şüpheler ve problemler doğurmaktan başka bir işe yaramaz; ama dinde şüphe ve problem söz konusu değildir. Dinde söz konusu olan tek şey, teslim ve kabuldür (*Esrârnâme*/802). Bu söz, bazı açılardan bazı Orta Çağ Avrupası düşünürlerinin buna benzer sözlerini akla getirmektedir.[26] Anlayabilmek için önce iman etmek gerekir; önce anlayıp sonra iman etmek olamaz. Burada iman anlamadan önceye alınmakta ve iman, anlamanın şartı olarak konulmaktadır. Buna benzer noktalarda Attâr, Gazzâlî'ye ait olan bazı sözlerde ve özellikle de Gazzâlî'nin hocası olan İmâmu'l-Harameyn Cuveynî'den nakledilen sözlerde olduğu gibi, felsefecilerin tarzı ve şiarı olan sebep araştırmayı, dinden bir sapma olarak görmekte ve eleştirmektedir. O kadar ki, Cuveynî'den nakledildiğine göre o, dinin insanı aciz bırakan hususlarını felsefenin nedenlerine ve nasıllarına tercih etmektedir. Açık ve net bir şekilde şöyle demektedir: "Yaşlı kadının yumruğu olan o din, benim dinimdir ve doğru söz de

26 Skolastik filozoflardan Anselmus'tan nakledilen bir söze göre o şunu iddia etmekteydi: "Dinî hakikatlere önce iman edilmeli sonra onları nakletmelidir; ama imandan sonra onun üzerinde akıl yürütmek de gerekir." *Seyr-i Hikmet Der Orupa* [Avrupa'da Hikmetin seyri] 1/67.

budur." (*Esrârnâme*/790). Attâr'dan başka, bir dereceye kadar Gazzâlî gibi biri de, dinî hakikatlerde nasıl ve niçin sorularının kaynağı olan bahse dayalı aklı hissin ürünü olarak görmekte ve şu hatırlatmayı yapmaktadır: Aklın hisse itimadı, sürekli hisse dönmesinden kaynaklanmaktadır; ama hissin kesretle bağlantısı vardır, kesretten tefrika doğduğu için hisse dayalı ilim, toplumu bir yere götürmez ve vahdeti kavrayamaz. Şüphesiz yalnızca zâhiri ve zâhirî hayatı kavrayabilir. Onların manalarının sırrına bile ulaşamadığı için bundan hâsıl olan ilim de elbette yetersiz olacaktır ve kemâle götürmeyecektir (*Musîbetnâme*/33. makale). His âlemi, hakikat âlemi karşısında elbette sınırlıdır. Her ne kadar hayal hissin gıyabında hasıl olsa da, his âleminden daha geniştir. Gerçek âlemle karşılaştırıldığında o kadar genişliğe sahip değildir ve onun gerçekliğine hissin gerçekliği kadar da itimad edilemez, hisle müşterek olmasından başka bir değeri de yoktur. Elbette cüzü ve sebebi bulunmayan akıl da hakikati elde edemez. Eğer burhâna dayalı düşünceyle bir ilim hâsıl etse bile bu nâkıs bir ilim olmaktan başka bir şey olmayacaktır (Bkz. *er-Revâşıhu's-Semâviye*/20-21). Attâr'ın ilim, his ve akılla ilgili söylediklerinde Gazzâlî'nin etkisi açıkça görülmektedir. Onun yaşadığı dönemde Gazzâlî'nin hâtıraları Nişâbûr'da hâlâ canlılığını korumaktaydı. Öğrencisi Muhyiddîn Yahyâ, orada İmâm'ın *İhya-ü Ulûm*'undan ders vermekteydi. Doğru olsun ya da olmasın Gazzâlî'den nakledilen rivayetler, Attâr'ın mesnevîlerinde de yer almıştı. Attâr, mülhidlerin tehditleri karşısında Gazzâlî'nin sükûtunu *İlâhînâme*'de nakletmektedir (3256). Fakat bunun doğruluğu şüphelidir. Herhalde Fahr-ı Razî'nin onlar karşısındaki sükûtundan kaynaklanmaktadır.[27] Gazzâlî de hem Bağdâd'da hem de Horasan'da bu fırkayla mücadeleye tutuşmuş; ama onlardan hiç korkmamıştı. Bununla bir-

27 İmam Fahr-ı Râzî ile ilgili rivayette İmam Râzî'nin onların burhân-ı kâti' leri karşısında sükûta mecbur olması hikayesine bkz.

likte daha sonraları, onların Horasan'daki korkunç terörlerinin ardından Gazzâlî'ye yönelik tehditleri üzerine onun bir müddet gizlenip derslerine ve vaazlarına ara vermesi rivayetiyle uygunluk arz etmektedir. Sonunda bu durum bıkkınlık verici bir hal alınca Nişâbûr'daki bir meczubun gönderdiği bir mesaj üzerine saklandığı yerden çıkmıştır. Adam, Gazzâlî'ye şöyle bir mesaj göndermiştir: "Allah seni yarattığı zaman sana sormadı, ölüm için de sana sormayacak, öyleyse bir müddet acıdan sonra rahat ol (3266)." Hikâyeyi naklediş tarzı Attâr'ın Gazzâlî'ye yönelik hürmetini ve ilgisini göstermektedir. Gazzâlî de eğer düşüncelerini şâirâne bir coşkuyla ifade edecek olsaydı, muhtemelen ortaya koyacağı şeyler tıpkı Attâr'ın şiirleri gibi olurdu. Aynı şekilde Attâr da düşüncelerini bütünlük içerisinde nazın etmek isteseydi, daha büyük bir coşku ve heyecan içerisinde Gazzâlî'nin eserleri gibi ifade ederdi.

# XXIII. BÖLÜM

Attâr'ın tasavvufu da tıpkı Gazzâlî'nin tasavvufu gibi, riyadan ve gösterişten uzak bireysel ve şahsî davranışlar ve sülûk sistemidir. Ona göre sülûk aşktan, aşk ise dertten kaynaklanmaktadır. Tasavvuf da dertle başlamakta, dertle devam etmekte ve dertle kemâle ermektedir. Attâr, şöyle bir rivayet nakletmektedir (*İlâhînâme*/2037). Her sabah gaybdan yetmiş türlü bulut peyda olmaktadır, gönül derdi olan yani gönlünde ilâhî dertler bulunan herkesin üzerine o bulutlardan altmış dokuz tanesinden yağmur yağar. Mutluluk veren, Hakk'tan sabır taşıyan ve dertlerden kurtaran sadece bir buluttur (2040). Yalnızca o, dertsiz kılmaktadır. Bu şekilde yer ve gök, dert deryasıdır; ama gönlü dertle dolu olan bu dertlerden boğulmaz, ayrıca boğulma tehlikesi de yoktur. Çünkü denizin kenarında evi vardır. Dalgasından korku olsa da ölümsüzdür (*İlâhînâme*/2042). Âlemde bunun farkında olanlar az olmasa da bu dert, âlemin tüm zerrelerinde ve parçalarında mevcuttur. Ve kemâl şevki, onların hepsini duyuların ötesine sürmektedir. Kemâle ulaşamayanların ya da ona yaklaşamayanların ezelden kısmetleri bulunmamaktadır. Çünkü insana ve âleme giden, hükümdür, ilâhî hükümdür, takdirdir. Attâr, büyüklük sözünü nakletmekte ve şöyle demektedir: Ezel, her an binlerce ok atan bir yaydır ve bu okların hedefi de ebeddir. Bu yaydan doğru giden her okta, okçunun inâyeti vardır. Eğer doğru gitmezse okçunun lâneti ve bedduası vardır ve boşa çıkmıştır (*İlâhînâme*/2325). Âlemde var olan her hayır ve

şer, Hakk'ın hükmü ve meş'iyeti iledir (*İlâhînâme*/3194). Doğruluğa ulaşmak asla amel sayesinde değil, inâyet sayesindedir. İnâyet de önceden -ezelden- taksim edilmiştir. Cehenneme götürmekte olan bir günahkârlığın, o inâyetle yarı yolda cennete götürmesi mümkündür ve bu Hakk için tuhaf bir şey değildir (*İlâhînâme*/1368).

Attâr, tasavvufta şeriatı, tarikat ve hakikatle bir arada toplamıştır, bu kâmil olanların işidir. Şeriat, onun için Resûl'ün sözlerini takip etmektir; tarikat onun fiillerine uymaktır; hakikat ise onun hâlinden ibarettir ki, bunu gerçekleştirmek sülûkta kemâl mertebesidir. Elbette onun sözlerini ve fiillerini takip etmenin mücerredi, kemâldir; ama ehl-i sülûkun mücâhedesi ve riyâzeti, bu her ikisini de geçerek onun hâline ulaşmak içindir. Buna ulaşmak ise yalnızca insan-ı kâmil sayılan ârif için söz konusudur (bkz. *İnsan-ı Kâmil*/2-4). Bütün bunlar, her üç sülûku da kapsadığını kabul eden genelin tasavvuf anlayışından farklıdır. Bu, elbiseyi değiştirmek değildir, hırkanın ve abanın bunda hiçbir etkisi yoktur. Gerçek tasavvuf, canı ve gönlü değiştirmekle hâsıl olur. Elbiseyi değiştirmenin yol arayışında hiçbir önemi yoktur. Sâlikin matlubu, aba ile elde edilemez, atlas elbiseyle de riyâzet yapılabilir. Tasavvufun kemâli de gönlü beyazlatmakla mümkündür, kâğıdı karalamakla yola ulaşılmaz. Halkın âlimlerinin bereketi saf gönüllülerin sohbetinde aramaları bu yüzdendi ve asla kendi ilimleriyle mağrur olmazlardı. Saf gönüllü bir ümmî olan Habîb Acemî, su üstünde yürüyerek efsânevî bir kıssa ile Hasan-ı Basrî'nin önüne geçti ve Hasan, ona hürmette bulundu (*İlâhînâme*/3364). Derler ki, asrının fıkıh ve hadis alanlarında önde gelenlerinden olan Ahmed bin Hanbel, ilim ve zikirden bıkınca, zâhid sûfî Bişr-i Hâfî'nin yanına giderdi. Bir sûfînin evine gidip gelmesinden dolayı onu eleştiren birine şöyle cevap verir: "Benim ilmi ondan daha fazla bildiğim doğrudur; ama o da Allah'ı benden daha iyi tanımaktadır." (*İlâhînâme*/2659-2666). Elbette onun tasavvufu, tekkede şeyhlerin terbiyesin-

den geçme şeklinde bir tasavvuf değildir. O, tasavvufun, ezelden tâlibin endâmına göre dikilmiş bir hırka olduğuna inanmaktadır. Tekkeye sayısız sûfi girmekte; ama gerçek sûfi haline gelememektedir. Gerçek sûfî, Hakk'ın cezbesi ve inâyetiyle bu mertebeye ulaşmaktadır; eğer bundan bir nasibi yoksa kemâle ulaşmaktan mahrum kalmaktadır. Bir yerde şunu nakletmektedir: Yaşlı bir kadın çocuğunu sûfî yapması için Ebû Sa'îd Mihne'nin yanına götürür. Şeyh, çocuğa öyle bir riyâzet verir ki, çocuk takatten kesilir ve "sen beni sûfî yapmadın, elden ayaktan düşürüp ölümün kucağına attın" diye şikâyet eder. Bunun üzerine şeyh der ki: "Ebû Sa'îd sûfî diye belirlerse sen olacaksın; ama Allah'ın sûfi diye belirlediğinden Ebû Sa'îd oldu." Öyleyse sûfî, zâtında değişimi gerçekleştirecek doğruluğu kazanmazsa talim ve mücâhedeyle bunu hâsıl edemez. Sûfî eziyetleri görmezden gelecek bir yolcudur, ayağı ansızın bir hazineye gömülebilir (*Musîbetnâme*/72). Attâr, tekkedeki normal mücâhede ve riyâzetle değil, dert ve şevk hidâyetiyle tasavvufa ulaşmış olduğu için, bunu bir işaret olarak yorumluyor olmalıdır. Onun, Üveysî tarikatına mensup olduğunun söylenmesi, onun yıllarca şeyhlerin halleri üzerinde düşünmesinden ve rûhâniyetlerinden istifade etmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Onun kendi çağındaki yaygın tarikatlardan birine silsile yoluyla intisabı konusunda herhangi bir belge mevcut değildir. Ebû Sa'îd'in rûhâniyetine intisab göstermişse ya da şeyhten kalanlara saygı ve alaka göstermişse, bu onun edebe riâyetinden kaynaklanmaktadır. Öyle gözükmektedir ki, o, çocukluğundan beri tasavvufa ve şeyhlerin sözlerine ve hallerine yoğun bir ilgi duymuş; tekke ehlinin kendine özgü sistematiğinden uzak bireysel bir sülûka yönelmiştir.

# XXIV. BÖLÜM

Attâr'ın yaşadığı asırda tasavvuf, Horasan'da kendisini açıkça hissettirmekteydi; fakat ilk sûfîlerde göze çarpan ihlas ve doğruluk, bu çağın sûfîlerinde artık gözükmemekteydi. Hayırla şer birbirine karışmış, insanların en şerlileri, insanların en hayırlılarını unutturmuştu. Eski şeyh âilelerine mensup olanlar babalarının kerâmetlerini naklederek gönüllerini hoş ediyor, birbirlerine karşı güç ve nüfuz konusunda mücâdele veriyorlardı. Asrın şeyhleri ise her tasavvuftan dem vuranı severek kabul edip onları tarikat sâliki olarak kabul ediyorlardı. Nerede bir tekke kuran biri varsa mürid yetiştirmeye başlamakta ve kendisini ünlü bir şeyhe mensup olarak göstermekteydi. Eski şeyhlerin evlâdının ve ahlâkının oluşturduğu yerel nüfuz, yeni bir daveti engellemekteydi. Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr'ın âilesi, Nişâbûr ve civarında garip kerâmetler naklederek onun hâtırasını diri tutuyorlardı. Hameviye âilesi, Cuveyn ve Bahrâbâd'da kendilerinden başka tarikattan bahseden herkesi incitmekte ve halkın onlardan nefret etmesini sağlamaktaydı. Dönemin şeyhleri kendi halîfelerini civardaki yerlere göndermekte, böylece ismini ve şöhretini her yerde yaymaya çalışmaktaydı. Mecduddîn Bağdâdî Nişâbûr'da ve onun şeyhi Necmuddîn-i Kübrâ da Harezm'de etrafına birçok sempatizan ve mürid toplamıştı. Bütün bu hal içerisinde hayırla şer öylesine birbirine karışmıştı ki mânâ ehli olanlar bir köşeye çekilmiş; dâvâ ehli olanlar, uzleti ve halveti seçmişti. Çoğu kimseyi tekke ehlinin sohbetleri, meclisleri ve onlardan işi-

tilen vaaz ve zikirleri celp ettiği için tasavvufun hakikatine çok fazla ilgi yoktu. Birçokları mânâ ehli olan tarikat şeyhlerinin tekkelerini terk etmişti ve sülûklarını sûfi hırkasıyla değil, genel halkın elbisesiyle sürdürmekteydi. Tasavvuf zevkine sahip olan bazıları da ya Rükneddîn Âkâf gibi, kendi tasavvufunu fakih elbisesiyle gizlemekte ya da Abbâse Tûsî gibi tarikatın sırlarını tefsir ve vaaz meclislerinde açıklamaktaydı.

Hak evliyanın halleri o kadar kapalı kalmıştı ki, Şeyh Mecduddîn Bağdâdî, Attâr'ı kendi meclisinde görünce kendisini toplumunun gözeticisi olarak nitelendirdi. Attâr'ın da *Tezkiretu'l-Evliyâ'*nın başında bu olayı nakletmesi, o günlerde esnaftan birinin bile evliyâ olarak telakki edildiğini ve sûfî hırkasının artık tarikat ehlinin tek belirtisi olmaktan çıktığını göstermektedir. Salt bu rivayete dayanarak Attâr'ın Şeyh Mecduddîn'in müridi ve Kübreviye tarikatının mensubu olarak gösterilmesi oldukça şaşırtıcıdır. Bu tam anlamıyla bir art niyettir. Attâr'ın söylediği şudur: Bir gün İmam Mecduddîn Muhammed'in (rahmetullahi aleyh) yanına gittim ve onu ağlar bir halde görünce: "Hayırdır?" diye sordum. O şöyle dedi: "Ne mutlu o kumandanlara ki ümmet içerisinde enbiyâ aleyhimusselâtu vesselam'ın mesâbesinde bulunmaktadırlar 'ulemâi ummetî keenbiyâi Benî İsrâîl' [Ümmetimin âlimleri İsrail oğullarının peygamberleri gibidir]. Dün gece, 'Allah'ım senin işin bir sebep ile değildir, beni bu kavimden ya da bu kavmin gözeticiliğinden al' dediğim için ağlıyorum; başka bir duaya takatim olmadığı için ağlıyorum." Herhalde bu duası kabul olmuştur (*Tezkire*/9-10). Böylece Şehy Mecduddîn Bağdâdî ile karşılaşması sırasında Attâr, Mecduddîn Bağdâdî gibi büyük bir şeyh tarafından kendisiyle özel olarak görüşülen hak bir sohbet arkadaşı olarak telakki edilmektedir.

Attâr'ın anlayışında tarikat sülûku, başka bir talep güdüsü olmayan dertle başlamaktadır. Tekke sûfîleri nezdinde sülûk, tövbe ya da tenbih (=yakaza) ile başlamaktadır;

ama gerçek şu ki, tenbih ve tövbe de taleple sonuçlanmadıkça gerçek sülûk başlamış olmayacaktır. Talep vadisine adım attığında talep ettiği şey konusunda şüphesiz talep ettiğinin ne olduğunu ve onun alâmetlerinin neler olduğunu bilecek kadar bir bilgiye sahiptir. Ayrıca şunu da idrak etmektedir ki, onun matlûbunun ötesinde olan hiçbir şey, onun için ilgilenmeye, talep edilmeye ve vakit harcanmaya değer değildir. Ama talep, âşığın işidir ve tâlib olan sâlikin yolu, sülûku sırasında kuşkusuz aşk vadisinden de geçecektir. Elbette bu vadiden geçerken de âşıklık kuralları gereğince sâlik, her türlü tehlikeyi, her türlü sıkıntıyı ve her türlü belayı sineye çekmekte kendini ve kendi varlığını görmezden gelmektedir. Kendini bir tarafa bırakmakta ve sürekli olarak iyi ile kötü, faydalı ile zararlı arasındaki farkı belirten akıl sultasına baş eğmekten kaçınmaktadır. *-Aşk gelince akıl hemencecik kaçtı-* (*Mantıku't-Tayr*/3246). Ama bu aşk, tâlib olan sâliki gerçek insan kılan şaşırtıcı bir kimyadır. Attâr şunu defalarca hatırlatmaktadır: Sülûkun harekete geçirici gücü ve çabası da, insan hayatının gerçekliğinin nişânesi de derttir. Tasavvufun gerçek cevheri de bundan başka bir şey değildir. Dert ise ağızlara dolandığı gibi soyut bir iddiadan ibaret değildir; yalnızca dert sahipleri bunu anlar. Onun durumu on gündür susuz kalan birinin durumuna benzer. Suyu talep eder; ama onun durumunda olmayan biri elbette bunu anlamaz (*İlâhînâme*/6677-9). Attâr'daki bu dert hali ile ilgili algılama tarzı, *el-Munkızu min ed-Dalâl*'da bunu benzer cümlelerle ifade eden Gazzâlî'yi hatırlatmaktadır; nitekim Attâr da bundan etkilenmiştir. Sûfînin talep menzilinde aklı bir kenara bırakmasının gerekli olması tarikat ehlinin sülûkunda aklın yön verici olmamasından dolayıdır. Yön verici olan aşktır. Akıl, sâlikte kaldıkça, aşk kendinden geçercesine kanatlanıp uçamayacak ve vadileri geçip aşamayacaktır. Tarikat sülûkunda aşka bu kadar önem verilmesinin sebebi budur.

Tüm kâinat kemâli talep etmektedir, onlara kemâl bah-

şeden ve onları durağanlıktan ve suskunluktan çıkaran aşktır (*Esrârnâme*/602). O halde bir kimsenin aşkı hiç tecrübe etmemiş olması durumunda hayvanlık mertebesinde kalmış olmasında garipsenecek bir şey yoktur. Attâr, vâizle eşeğini kaybetmiş köylünün kıssasını bu anlamı açıklamak için ifade etmektedir. Vaiz, dinleyicilerinin oluşturduğu mecliste aşkı hiçbir şekilde ve hiçbir sûrette tecrübe etmemiş olduğunu iddia eden birini köylüye gösterir ve ona kaybettiği şeyin bundan başka bir şey olamayacağını söyler (*Esrârnâme*/670).

# XXV. BÖLÜM

Bütün mesnevîleri öğretici şiir niteliğinde olan Attâr, bir terbiyeci ya da ahlâk öğreticisi olma iddiasında değildir. Onun vaazları, sâlike Allah yolundaki seyri sırasında yol göstermeye yardım etmekte ve ona maddî dünyadan olabildiğince uzak durması ve rûhânî âleme yaklaşması imkanını vermektedir. İnsan, cismânî âleme olan ilgilerini azalttıkça rûhânî âleme o ölçüde yaklaşacaktır. Dert sahibi sâlik, aslında insânî kemâle ulaşmanın tâlibidir. O, rûhânî derdin bir gereği olarak bedeni câna ulaştırmak ve cânı da cânâna yakın kılmak için kendindeki tüm himmeti harcar. Bu açıdan Attâr, Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr'ın diliyle annesinin onu irşâd etmesi için şeyhe getirdiği sülûk tâlibine şöyle demektedir: "Ebû Sa'îd'in tarikatına getirdiği sûfî tıpkı senin gibi olacak. Sûfî Ebû Sa'îd olunca onun yaptıklarını yapar." (*Musîbetnâme*/71) Öyleyse çalışılarak sûfi olunmaz; bu, ilâhî cezbe ile ilgilidir. Binaenaleyh, Attâr'ın öğretici sözlerinde yer alan irşâd ve öğütler, dert ehli olan gerçek sûfînin sîretini ifade etmektedir. Onun sözlerindeki ahlâk eğitimi ancak bu şekilde bulunabilir. Derdin, tâlibe bedeni câna, cânı da cânana döndürme imkanı vermesinden dolayı, onun cismânî dünyanın ilgilerinden olabildiğince uzak olması ve o ölçüde de rûhânî âlemle ilgili şeylere yaklaşması zorunluluğu vardır. Öyleyse kibirlilerin, zorbaların ve hükümranların ahlâkı, sâlikin sakınması gereken şeylerdir. Sâlik peygamberlerin, evliyânın ve alçak gönüllü kimselerin ahlâkına sahip olmadıkça kendini süslemiş ve rûhânî dünyaya

yaklaşmış olmaz. Şeyhin mesnevîlerde örneklemek amacıyla naklettiği birçok kıssa, ahlâkın üstünlüklerini ve inceliklerini göstermeye yöneliktir. Attâr, dert ehlinin kıssalarındaki ahlâkı, övülen ve makbul sayılan davranışları tasvir ederek, bu tür bir ahlâkın ve bu tür davranışların kemâlin ya da kemâl arayışının bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Attâr bu kıssalarda sûfînin matlûbu olan ve ilgilerden kendini kurtarmanın bir gereği olan ahlâkı, özellikle zâhidlerin, şeyhlerin, fakihlerin hayatlarında tasvir etmektedir. Mesnevîlerinde, *Tezkire*'deki zâhidlerle ve şeyhlerle ilgili bir çok hikâye defalarca tekrar edilmiştir. Bâyezîd, Cüneyd, Zünnûn, Râbia, Hasan-ı Basrî, Bişr-i Hâfî, Ahmed Hanbel, Ebû Alî, Ma'şûk Tûsî, Ebû Sa'îd Mihnevî, Yûsuf Hemedânî, Rukneddîn Âkâf, Abbâse, hatta Sokrat ve Eflâtun gibi şahıslara ait kıssaları zikretmiş olması bu çerçevede değerlendirilebilir. Diğer kesimlere özgü ahlâkî durumlar da güzel ahlâka örnek olarak zikredilmiştir. Kıssalarda yer alan köle, köylü, hırsız, dilenci, falcı, câni, zindan mahkumu, Arap, derviş, kadı, müftü ve muhtesibe özgü durumlar, ahlâk öğretiminin bir gereği olarak yer almaktadır. Padişah ve vezirlerden Mahmûd, Mes'ûd, Melikşâh, Sencer, Hârûn er-Reşîd, Süleymânî Zülkarneyn, Nizâmu'l-Mülk, Hasanek ve Amid Nişâbûrî de birer yüksek ahlâk, ileri görüşlülük, dürüst aşk, ibret alıcılık, tevekkül, teslim ve tefekkür örneği olarak defalarca zikredilmiştir. Bunlardan çok daha fazla ise, delilere, meczuplara ve kendini kaybetmiş akıllılara dair öğretici kıssalar, doğru insanî davranışlara örnek olacak tarzda nakledilmiştir. Onun ahlâkî öğretileri bulunamayacak olsa bile, bu kıssalardaki şahıslara ait söz ve davranışlardan bunu bulmak mümkündür.

## XXVI. BÖLÜM

Dert, dert, dert... Bu, Attâr'ın dilinden düşmeyen bir kelimedir. Bunu, *Dîvân*'ında ve *Tezkire*'sinde ya da mesnevîlerinde yer verdiği kıssa ve rivayetlerdeki şahısların diliyle defalarca dile getirmiştir. Bu dert, bireysel değildir, cismânî de değildir, insanî, rûhânî ve evrenseldir. Âlemin bütün parçalarında vardır; ama insan -zalim ve câhil olan insan- kâinatın tamamından önce bu şuura sahiptir. Âlemdeki tüm parçalar, bundan dolayı harekete geçmişlerdir ve hareketlerinin yönü kemâle doğrudur. Dert, talebin şevkidir, ihsas ise bir noksanlıktır. Ru'yet, amaçtır; binâenaleyh dert değildir. Dermandır, noksanlığın dermanıdır, kemâlden ayrı düşmenin dermanıdır.

İnsandaki dert, talep düşüncesini kışkırtır; onu, insânî kemâlin ilk merhalesi olarak kendinden kurtulmanın gereği olan aşk yönündeki seyre iter. Bu dertle Attâr'ın dediği gibi, insan, bedeni câna, cânı ise cânâna dönüştürür. -*Cân ile gönle beden yapmak için koşuyor/ ecel gelmeden önce bedeni câna ulaştırsın diye*- (*Musîbetnâme*/59). İnsanın bu akıllılar [uyanık olanlar] dünyasını geride bırakması ve kendinden geçmişçesine ve mest olarak matlûbunu araması, bu talebin gereğidir. Gece gündüz durmamalı, kemâl arayışında bir an olsun duraksamamalıdır; elbette tâlip olan sâlikin kemâle ulaşması, dertten başka bir şeyle mümkün değildir. Dertler de türlü türlüdür. Din derdi, aşk derdi, Allah derdi... Elbette bütün bunlar, sülûka talip olmanın ve kemâlin göstergelerinden başka bir şey değildir. Ama dert, cehdle, gayretle,

riyâzetle ve çabayla tekke ehli nezdinde ortaya çıkarılıp yaygınlaştırılabilecek bir şey değildir. İnsanın varlığından sadece saçının bir kılı kalıncaya dek, bu dert, insanın içinden çıkmaz; böylesi bir dert canına ve gönlüne yerleşmiş olmadıkça doğru sûfînin tâlibi olduğu gerçek sefâya ulaşmak mümkün değildir. Bu şekilde Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*'nın dibâcesinde şunları hatırlatmaktadır: "Dert ehlinin sözlerinin ve hallerinin nakledilmesi, yol merdi [adamı] olmayanları merd [adam], merdleri [adamları] şîrmerd [aslan gibi adam], şîrmerdi [aslan gibi adamları] ferd ve ferdleri de aynen dert kılar." (*Tezkire*/9) Bu adamlık aşamaları, sâliklerin kemâl arayışlarındaki seyrin aşamalarıdır. Böylece Attâr, derdi dermanın reçetesi olarak gördüğünü açıkça ortaya koymuş olmakta ve şöyle demektedir: "Ey benim dermânım olan dert/benim küfrün ve imanın canı olan canım dedi." (*Musîbetnâme*/65) Attâr, bu reçeteyle dertsiz olan çağının insanlarına dertle derman vermek istemektedir. Heyhât, tüm yaratılmışlara böyle bir reçeteyle derman verebilseydi! Attâr, sıradan vâizler ya da hakîmler nezdinde bir ahlâk eğitimi yaptırmak kastı taşımamakla birlikte, bu reçeteyle insanın varlığındaki gayri insânî vasıfları gidermeğe ve mümkün olduğunca onu rûhânî vasıflarla donatmaya çalışmaktadır. Kıssalarında büyüklerin hallerini nakledeerek, okuyucuyu bu dertle dertsizliğe ulaşma konusunda serbest bırakmaya çalışmaktadır. Canı, ilgilerin kaynağı olan benlikten temizlemek gerekmektedir. Beden, ilgilerden kurtarılarak mücerred câna dönüştürülebilir. Böylece de büyüklerin tavırlarına ve ahlâklarına uyarak ilâhî hilâfet makamına layık olan gerçek insanlara ulaşılabilir.

# XXVII. BÖLÜM

Ölümünden iki yüz elli yıl sonra Attâr, ikinci defa yaşamaya başladı. Bu müddet içerisinde o, halkın zihninde kalmış, halkın zihni de çağlar boyunca onda birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Bu yeniden doğuş, Timurlular zamanında, Herat'ta Sultan Hüseyin Baykara'nın sarayında ve Nişâbûr'da Haydârî sûfi fırkasının zihninde gerçekleşti. Bu yeniden doğuştaki tasvirler ile yaşadığı dönemdekiler birbirinden farklıydı. Onu, çağının dünyasından ayıran uzlete ve tanınmazlığa olan eğilimi, bu tasvirlerde tamamen ortadan kaldırılmıştı. İki buçuk asır önce terk ettiği dünyadaki nesiller farklılaşmıştı. Nişâbûr yeniden hayat bulmuştu. Bağ yolları, çarşısı, kervansarayları, tıpkı çocukluğundaki gibi yeniden neşe içinde, canlı ve hareketliydi. Timur'un korkunç süvarileri ona kan banyosu yaptırmış; ama virâneye çevirmemişti. Sebzivar'daki Serbedârân hareketi, onu defalarca bilinmez facialarla yüz yüze bırakmıştı; ama onun altını üstüne getirmemişti. Fars, İsfehan ve Rey'den, doğuya giden yollar, onu Bağdâd ve Semerkand arasında büyük ve faal bir kervansaraya dönüştürmüştü. Herat, ona egemendi ve bilim ve sanat ışığı Timurluların payitahtında parlamaktaydı. Tasavvuf, orada defalarca yayılma imkanı bulmuş ve zahirci düşmanlar tarafından defalarca takip altına alınmıştı. Attâr'ın hâtırası da Ebû Sa'îd'in ve Gazzâlî'nin hâtırası kadar yeni yetişen nesilleri etkilemekteydi. Attâr'ın *Tezkiretu'l-Evliyâ*'sı tıpkı Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet*'i gibi, halkın genelinin zihnine zühd ve tak-

va düşüncesini yerleştiriyordu. *Tezkiretu'l-Evliyâ'*sında bahsi geçen pîrlerin ve âriflerin hizasında artık Attâr'ın ismi de yer almaktaydı. Meclislerde dilden dile dolaşmakta, *Tezkiretu'l-Evliyâ'*da yer alan kıssalar zaman zaman kendisine mal edilmekteydi. Keramet noktasında onun ismi de artık Hallâc'ın, Cüneyd'in, Bâyezîd'in ve Ebû Sa'îd'in isminin yanında geçiyordu. Neredeyse bir efsaneye, bir menkıbeye, bir mite dönüşmüştü. Tıpkı onun sağlığında, Ebû Sa'îd'in sözlerine ve hallerine ve makamına dâir nakledilenler, şimdi bizzat Attâr'ın kendisi hakkında söylenmeye başlanmıştı. Onun o çağla arasındaki mesafe şimdi o kadar açılmış durumdaydı ki, onun hakkında söylenen her türlü kerâmet, hemen yaygınlık kazanıyordu. Nesiller boyunca dîvânının yeni nüshaları hazırlanmıştı, dîvânın aslında yer almayan yeni şiirler, ya yeni nüshalara yazılmak suretiyle ya da dilden dile nakledilerek ona mal ediliyordu. İlginç, öğüt ve ibret verici hikâyelerin aktarıldığı mesnevîleri, pazarlardaki nüsha satan yerlerde birçok müşteri buluyordu. Onun mârifetinin ve öğütlerinin rengini ya da onun dilinin özelliğini taşıyan her türlü gazel, hikâye ve rubâî, onun ismi sayesinde tâliplilerini celp ediyordu. İki asır sonra dahi halkın sadece adından dolayı kitaplarını satın aldığı düşünülürse, uydurmacıları engellemek mümkün olabilir miydi? Nişâbûr'dan Tûs'a, Semerkand'dan Rey'e her yerdeki şiir yeteneği olan başka Attârlar, giderek kendi şiirlerini, Attâr'a, halkın genelinin pek tanımadığı eski Attâr'ın eserlerine mal etmek gibi bir rüyamsı kuruntuya kapıldılar. Attâr'ın uydurma mesnevîlerinin piyasası o kadar açılmıştı ki, havadan bir çok eser kolaylıkla Attâr'a mal edilebilmişti. Hatta, o çağda ihtiyatsızlığı ve dikkatsizliği ile bilinen tarihçi ve tezkire yazarı Devletşâh bile, şu noktayı anlamıştı: Horasan Haydârîleri Attâr'a mal edebilmek için *Haydarnâme* adlı bir mesnevî yazmışlardı, asırlar önce yaşamış şâir ve ârif Feriduddîn Muhammed, nasıl olmuşsa şeyh ve mürşîd Kutbeddîn Haydarzâveî'nin müridleri arasında yerini almıştı. Ay-

nı şekilde şeyhe mal edilen başka uydurma mesnevîlerde de, onları yazanlardan bazılarının kendilerine ya da o dönemde ismi unutulmuş kimilerine özgü halleri Attâr'a mal edilmişti. Öyle zamanlar olmuştu ki öteki Attâr, yaşadığı gerçek hayatta Sünnî değil Şî'î olmuştu.

Nûrullah Şuşterî, onun Şî'î olduğunu söylemektedir; ama onun buna delil teşkil eden sözleri, ona ait olmayan, uydurulup ona mal edilen mesnevîlerde yer almaktadır. Kendisine ait mesnevîlerinde onun Şî'îliğine dair hiçbir şey göze çarpmamaktadır; fakat yer yer sözlerinde geçen ifadeler, taassup derecesinde olmasa bile onun Sünnî olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zaman zaman Şî'î olanları kınamaktadır; ama bu kınayışı taassup sahiplerine yöneliktir. Alî ve Ebû Bekr konusunda taassup göstermenin Hakk'a yönelmekten alıkoymaktan ve insanları kuruntuya sevk etmekten başka ne faydası vardır, diye defalarca sormuştur.

Onun bu hoşgörüsü, bakış açısının genişliğinden kaynaklanmaktadır. Onun bu geniş görüşlülüğünün kendi döneminden de bugünkü dönemden de daha ileride olduğu görülmektedir. Bu inkar edilmez bir imtiyaz değil midir?

Attâr'ın güvenilir eserlerinden istinbat edilenin aksine Semerkand'dan Tûs'a, Mısır'dan Yemen'e ve Hicaz'a kadar İslâm dünyasının hemen her yerini avamın zihninde yaratılan uydurma Attâr kaplamıştı. Onun gerçek hayatında hakîmâne bir uzleti ve inzivayı seçişi, artık ona mal edilmez olmuştu. Uydurmacılar tarafından pazarda satılmak için ortaya konan ve ona mal edilmesi imkansız olan sahte belgelerde, kavgacı, tahrikçi ve karışıklık çıkaran biriydi; Şiî inancını tebliğ etmek suçlamasıyla Semerkand'dan sürülmüş ve Mısır'a gitmişti; şiirlerinde tasavvufa dâir hiçbir şey yer almamaktaydı. Bir çeşit ilâhî hava vermek için sayısı muhtemelen altı ya da yediyi geçmeyen eserleri, Kur'ân'ın sûrelerinin sayısına çıkartılmıştı. Hatta kendisine ait olmayan bir çok eserin ona mal edilmesi yüzünden adı çok yazan şâire çıkmıştı. Çok sonraları araştırmacıların onun asla

"sanat dizgini"ne sahip olmadığını söylemeleri de bu uydurma eserlerden dolayı idi. Varlığı etrafında oluşturulan kudsî hava, hayatı hakkında söylenen saçma sözlerin daha da yayılmasına sebep oldu. Ömründe yaşadığı yılların sayısı, eserlerinin sayısı oldu. Zâve Haydârîleri, kendi döneminde onu kendi mürşidlerinin halkasına katmaya çalıştı. Bu uzun ömürle ve çok eserlerle onun hâtırasını hayal ürünü efsânelerle süslediler. Ne şekilde olursa olsun onu Zâveli yapmak adına doğduğu yer olarak o dönemde Zâve vilâyetine bağlı bir yerin adını verdiler. O günlerde kimsenin doğru dürüst tanımamasına rağmen babasının adının İbrâhîm olduğunu söylediler. Böylece onu Mezar köyündeki kabrinde, talep edenlere şifâ, Allah'ın yolunu arayanlara da yol gösteren İbrâhîm'in oğlu olarak göstermiş olacaklardı. Mezar taşı Nişâbûr'da olmasına rağmen Attâr hakkında söylenen bu cümle o günlerde orada büyük bir yankı yaptı. Câmî ve Devletşah gibi o döneme ait şahısların rivayetlerinden küçük farklılıklarla başka rivayetler de nakledildi. Câmî'nin dostu ve hâmîsi ve Sultan Hüseyin'in de vezîri olan Alî Şir Nevâî'nin emriyle onun mezarının üzerine yaptırılan binaya bu rivayetten bir bölüm de dikkatsizlikle konmuştur. O günlerde ya da bir müddet sonra uydurulan ve onun hayatının sonu hakkındaki *Bîsernâme* adlı kısa bir manzume de dilden dile aktarılmış ve şöhret kazanmıştı. Bu manzume ile Attâr, artık en az Hallâc kadar tamamen efsânelerin dünyasına katılmış oluyordu. Onun bu kıssada dile getirdiği şeyler, Hallâc'ın şathiyatlarının Farsça bir tekrarıydı. Örneğin "Ben tanrıyım, ben tanrıyım, ben tanrı..." Onun için nakledilen kıssa da Hallâc'ın halleriyle ilgiliydi. İki yüz elli yıl sonra ikinci defa doğmuş olan yeni Attâr, ömrünün sonu için bunlardan daha azına bile tahammül edemezdi. Ondan sonra ortaya konulmuş olan tezkirelerde, yazarlarının ölçüsüne, zevkine ve anlayışına göre bu tür efsânevî şeyler nakledile geldi. Böylece Attâr, iki yüz elli yıl sonra dünyaya -zihinlerin, hâtıraların ve dilden dile dola-

şan sözlerin dünyası- Hallâc, Bâyezîd ya da onlardan da daha fazla bir şekilde geri döndü. O günlerde kendi tarikatlarını yaymak için çok büyük uğraşılar veren Haydârîlerin halkasına katılarak bir çok uydurma eserin ona mal edilmesine zemin yaratmış oldu. *Mazharu'l-Acâib* adlı bir mesnevî oluşturarak onu şeyhe mal ettiler. Bunu, başka bir çok uydurma eser izledi. Onu Şî'îliğe mensup gösteren *Mazharu'l-Acâib* adlı bir mesnevî, ona avamın hoşuna gidecek efsânevî bir renk ve hava verdi. Yıllar boyunca ona mal edilen diğer uydurma eserler, onu bir Şî'îlik tebliği macerasının kahramanı haline getirdi. Ona Şî'îlik rengi veren bu mesnevîler olmasaydı, onun devamının ve bekasının Hüseyin Baykara döneminden sonra içine efsanelerin işlediği kutsallık hâlesini koruması mümkün olamazdı. Böylece bu hâle ve bu hal ile yıllar boyunca, tüm sûfîlerin şeyhi, mürşidi ve sevgilisi olarak kaldı. Fakat bundan asırlar sonra meşrûtiyet hareketi döneminde onun etrafındaki bu efsânevî hâle, bir kenara itildi. Zekâu'l-Mülku'l-Evvel, Mirza Muhammed Hüseyin Han Furûğî, saf beyinlerin Attâr'ın şahsiyetini gölgeleyen bu rivâyet ağlarını, *Mantıku't-Tayr*'a yazdığı önsözde darmadağın etti ve Attâr'ı, bu kutsallık hâlesinden çıkararak sahip olduğu kutsallık cezbesiyle tasvir etti.

# XXVIII. BÖLÜM

Hüseyin Baykara döneminde başlayan yeni döneminde, Attâr'ın kişiliği etrafında oluşturulan kutsallık hâlesi dağıtılınca, ona ait olan eserler de eleştirilere ve incelemelere maruz kaldı, böylece uydurma olan bir çok eser ortaya çıkarılmış oldu. Muhammed Kazvinî, *Tezkiretu'l-Evliyâ*'nın Nicholsoon baskısına yazdığı mukaddimede, bu eserlerden bir çoğunun ona aidiyetinin şüpheli olduğunu ortaya koydu. İran meşrûtiyetinden sonra kurulan dünya, artık Timur asrında kutsallık hâlesinden çıkıp Baykara asrında cazibesini koruyan, efsânelerin tozları ve geçmiş sûfîlerin saçmalıkları tarafından aslî çehresi karartılan Attâr'dan bütün bunları temizledi. Ona ait olan eserlere kaynaklık teşkil eden kitaplar incelendikçe tozlar altında kalan çehresi açığa çıktı. Bunun ardından Attâr, yeniden doğdu. Fars edebiyatındaki ve düşüncesindeki bir değişim merhalesinin en büyük tecellilerinden biri sayılan bir ârif, bir şâir ve büyük bir mütefekkir haline geldi.

Meşrûtiyet dönemi ve onun ardından gelen şeyler, Attâr'ın sözündeki bir çok şeyle uygunluk arz etmiyordu. Attâr'ın öğretisinin gereklerinden olan uzlete, inzivaya ve bir köşeye çekilmenin bu dönemde artık hiçbir çekiciliği bulunmamaktaydı. Attâr'ın dîvânını yıllar sonra Sa'îd Nefîsî bastı. Onunla ve eserleriyle ilgili de araştırmaya girişti. Her ne kadar makul olmayan efsâneler ve uydurma manzumeler onun eserlerinden temizlendiyse de, yine de o günlerde bir şâir olarak söz konusu edilen Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*'nın

ve mesnevîlerin saf Attâr'ı değildi. Hikâyelerinde geçmiş nesillere özgü istek ve arzuları örnekleme yoluyla dile getiren geçmişe ait bir şâir ve yazardı. Daha çok toplumun muhâlif kesimlerinin sözcüsüydü. Bu, halkın hoşuna giden sade dili sebebiyle döneminin bilinçlilerinin de teveccühünü kazanmıştı. İran o dönemlerde artık halkın içini ürpertip ümitsizliğe sevk eden Tatar ve Moğol dönemindeki anlayışlardan ve kuruntularından kurtulmuştu. Bütün dünyayı tehdit eden toplar ve bombalar ve ekonomiye ve politikaya dayalı mantık, duyular ötesi dünyaya özgü her şeyi gün geçtikçe anlamsızlaştırıyor ve gerçek dışı kılıyordu. Savaş doğunun ve batının eşiğine dayanmış, İran'ı da içine çekiyordu. Yaşamak için çaba göstermek, hayat karşıtı olarak telakki edilen şeylerin yanında istenen ve arzulanan bir şey olmanın dışında görünüyordu. Bu hal içerisinde Attâr, öğrettiği şeylerden dolayı değil, öğrettiklerini bu şekilde ifade ediş tarzından dolayı, o çağın bilinçlileri tarafından ilgiyle karşılanmıştı. Savaştan sonraki dünyada sadece İran'da değil, Almanya'da da savaştan bitkin düşenler, onun sesine ve hatta onun öğretisine büyük bir ilgi gösterdiler. Frankfurt'ta Ritter'in rûhânî dünyaya geri dönüş için verdiği dersler, maddeye tapan mağlupların şevk ve iştiyak dünyasında yankısını bulmuştu. Ama dünya maddecilikte o kadar ileri gitmişti ki, dünya için farklı bir soluk olan Heidegger gibilerinin derslerine ilhad karışmıştı; Jean Paul Sartre ve Bertrand Russel yersiz bir şekilde öğretilerini din karşıtı bir hale getirdiler. İşçi grevleri sürekli bir hale gelmişti, Hristiyanlığa ve mâneviyâta dair propagandalara kulak veren yoktu. Orta Çağ, Etienne Gilson'un feryat figan etmesine rağmen tam bir felsefe olarak kabul edilmiyordu. Emile Brehier, Orta Çağ teolojisinin felsefî bir olgu oluşuna dair teoriyi reddediyordu. Makinalaşma, soğuk savaş ve acımasız kapitalizm, her türlü acıma duygusunu, acıların paylaşımını ve marifeti öldürmüştü. Ritter, Corbin ve Jung gibilerinin sesi, delilerin, cin çarpmışların ve hayal görenlerin

sesi gibi kalmaktaydı. Her şey kaybedilmişti, irfânın maddede yeri yoktu. Attâr'ın sesi de tıpkı Mevlânâ'nın sesi gibi, Wall Street'in egemenliği altında bulunan dünyada kendisine yer bulamamaktaydı. Yalnızca hayatın çabuk geçen neşesinden ve maddî hayatın anlamından uzak kalıp Attâr'ın duygularını kendi zevkine uygun bulabilenler, irfan adlı bu rûhanî sekr [yarı bilinçsizlik hali] kadehi ile bu yaşanan dünyadan ayrılıp mâverâ dünyasını hissedebildiler.

# XXIX. BÖLÜM

İran'da Saîd Nefîsî ve Bedî'uzzamân Ferûzanfer, Attâr'ı edebî araştırmalara konu ettiler. Bu kez Attâr dirildi. Kendisi için şâir ve yazar olarak bir makam ve mevzu talep etti. Kendisi için bir mezar yapıldı. *Dîvân*'ının eleştirel baskısı yapıldı. Bazı kitaplarının kendisine isnadı konusundaki tereddütler ortadan kaldırıldı. Bu eserlerden, ona mal edildiği kesin olanlar bir kenara bırakıldı. Bazı noktalarda hâlâ bu türden olanların bulunduğuna dâir şüpheler oluştu. Elbette bu, Attâr'ın yazdığı *Tezkiretu'l-Evliyâ, Dîvân, Esrarnâme, Musîbetnâme* ve *İlâhînâme*'yi kapsamaktadır. Onun tüm rûhânî sülûkunu nefyeden *Husrevnâme*'nin de ona ait olup olmaması Attâr'a bir şey kazandıracak değildir. Güvenilir olan ve olmayan rubâîler bütünü olan *Muhtarnâme*'nin de ona ait kılınması, ölçüsüzce mukaddimesi ile Attâr'ın sûfî edebiyatındaki ve şiirindeki üstün konumunu daha da yüceltecek değildir. Bu konudaki var olan ya da var olmayı sürdüren şüpheler, Attâr'ın Fars edebiyatındaki konumunda herhangi bir farklılık yaratacak nitelikte değildir. Her hâlükârda bugün ortaya çıkan sorgulayıcı ender kişilerin ve kendi dertlerinin dermanını Attâr'ın eczânesinde arayanların sayesinde Attâr, İran'da şimdi yeniden dünyaya geldi. Bu, hikâyecilikte ustalığı olan ve sözünü ahlâk ve öğütlere dayandırarak süsleyen şâir Attâr'dır. Şiirlerindeki sadelik meziyeti dolayısıyla, dilin tarihsel değişimi çerçevesindeki dil kurallarını kullanışı ve üslup bilimi adlı alan noktasındaki dil özellikleri dolayısıyla dikkate değerdir. Onun eserlerini in-

celeyen, tashih ve neşreden bir kimse, ondan yalnızca şu filolojik sonuca ulaşır: Onun dili ve nazım ve nesrin değişim silsilesi içerisindeki konumu, dil ve söyleyiş açısından bir kapı aralamıştır.

Şiirine çok fazla bir ilgi göstermemişlerdir. Eğer ilgiyle baksalardı, bugün artık eski sayılması anlamında dikkatlerini çekecek bir şey olmayacaktı. Muhtemelen yalnızca hikâyeciliği, örneklemeleri, dili ve genel folkloru kullanışı, şiirini birçok edebiyatçı nezdinde dikkate değer kılmıştır. Onlarda var olan acı ve ıstırap, kulakları radyo gürültüsüyle ya da çocuk avutucu televizyonlarla meşgul olanlar için bir efsâne rüzgârı gibidir ve gönül tellerini kıpırdatmadan geçip unutulan bir fısıltıdır.

Bu yüzden şiirinin ve kendisinin basitliği, eleştirilere konu olmuştur. Akl-ı selîmi tasdik etmese de Muhammed Kazvinî, döneminin şeyhlerinin hallerini nakletmedeki basitliğini pervasızca mahkum etmektedir. Eğer mesnevîlerindeki kıssalara baksaydı, Attâr'ı kınayıp alay edebileceği daha fazla bahane bulabilirdi. Elbette onun eleştirileri, *Tezkiretu'l-Evliyâ*'yı okunmaz derecede gören bir gerçekçiliğe sahiptir.

# XXX. BÖLÜM

Çağımızın ünlü şâirlerinden ve üstatlarından Doktor Mehdî Hamidî Ferrûhî ve Enverî, çağının şiirindeki geçerli dil ve duygular ile yetişmiş biri olarak onun şiirinde dikkate değer hiçbir güzellik ve incelik bulmamakta ve onun adının ve şöhretinin göz doldurur bir nitelikte olmadığını belirtmektedir. Attâr'ın şiirini okumakta ve onun şiirinde, Nişâbûr pîrinin zihnî havzasına şu ya da bu şekilde dışarıdan giren binlerce nükteyi bulmakta, daha sonra da kendi üslubuyla Attâr'ı problemli diye niteleyerek onun hakkında her türlü kötülemeyi sakınmaksızın söylemektedir. Bu sert ve pervasız eleştiriyi de çağın ünlü edebiyat dergilerinden olan *Yağma* dergisinde yayınlamıştır. Böylece o gün İran'da geçerli olan klasik ve romantik şiir ölçüsüyle sekiz yüz yıllık şâir ve ârif olan Attâr'a şiddetli bir şekilde saldırmakta, sert ve ağır eleştiriler yöneltmektedir. Klasik üstatların tarzıyla kasîde ve mesnevî yazan ve ona döneminin ve çevresinin gerektirdiği yeni romantik çeşniler katan Ferrûhî karakteriyle yetişmiş biri olarak o, Attâr'ın gösterişten uzak sade şiirini beğenmemekte ve onu eleştirerek reddetmektedir. O, güzel şiirden hoşlananlar nezdinde hâlâ yüksek bir yere sahip olan Attâr'ı, kendi düşünceleri doğrultusunda aşağılamakta ve ayaklar altına atmaktadır. Bütün bunlar, kafiye ve mazmun bulmak gibi bir endişesi olmayan eski bir sûfî ve ârif için söylenmektedir. O, şiirini kendisine gelen ilham doğrultusunda ifade etmekte, sözünü ve düşüncelerini kendi çağının anlayışı ölçüsünde söylemekteydi.

Çağımızın bu ünlü şâirinin sert ve ağır eleştirileri, edebiyat okurlarının yoğun itirazlarına muhatap oldu. Ona saldıran mektuplar yazıldı eleştiriler yöneltildi. Günümüz şâiri, yüzyıllar önce yaşamış bir şâir hakkında herhangi bir art niyet taşımayan samimi eleştirilerinden dolayı kınamalara maruz kaldı. Aslında ona karşı yazılan acı ve sert cevaplardan bazıları, pîr Attâr'ı ve onun unutulmuş düşüncelerini savunur nitelikte değildi. Bazıları da Dr. Hamidî'ye yıllarca beslenen bildik kin ve nefreti dile getirmekteydi. Bu şekilde hem Attâr'ın sülûkuna ve düşüncelerine hiçbir âşinalığı olmadığı halde câhilce ya da art niyetli bir hakemliğe girişerek onu teyid edişlerinin hiçbir değeri yoktu; hem de çağımızın ünlü şâiri gibi Attâr'ı, eski tarzdan uzak olmaları dolayısıyla ya da onun düşüncelerinin günümüzde geçerli olan düşünce ve inançlara nispetle farklılık arz etmesi dolayısıyla savunmasız sayanlar insaftan uzaktılar.

Attâr'ın âleme yönelik dâvetinin çağımızdaki bir çok kişinin kalbinde artık hiçbir yankısı bulunmamaktadır. Olsa bile onun yankısı kulakları örten perdenin öte yakasında ve kulağın sağır tarafından geçip giden sembolik ve belirsiz bir ses olarak kalmaktadır.

Darwin'in, Freud'un ve Marks'ın egemen olduğu dünyada elbette Sîmurg'u arama cesareti yoktur. Sîmurg, onun için sadece unutulmuş renkli bir rüyadan başka bir şey değildir. Attâr'ı hatırlasa bile onun için yalnızca bir anıt yapıp, ona dermansız hastalıklar veren maddeye gark olmuş dünya aldatıcılığı üzerine bir an düşünmek için durmak ister.

# SON SÖZ

Aziz Attâr, bu hal üzere dünyamızın ruhtan, Sîmurg'dan ve Allah'tan uzaklaşmasına rağmen senin ülkün ölmeyecektir. Mânevî tekâmül ile maddî tekâmül arasında bir dengenin bulunmasının zorunluluğu, senin ülkünü yeniden diriltecektir. Geleceğin dünyası, eğer yeniden Sîmurg'un kanat sesine gönül bağlamazsa durağanlık lağımında yok olup gidecektir.

Bırak; petrole, kana ve dolara gömülmüş olanlar, ilerleme hakkında istediklerini söylesinler. Gerçekte dünya ne senin rûhânî asrınla son buldu ne de bizim ruhsuz asrımızla son bulacak. Gören göze sahip olanlar, uzak ufuklarda rûhânî bir sabahın doğmakta olduğunu müşâhade etmektedir. Sîmurg'un kanat sesi de, uzaklardan yankılanmaktadır. Çağımızın ruhsuz dünyası, varlığını sürdürebilmek için ruh arayışına girişecektir. Maddî tekâmül ile mânevî tekâmülün beraberliğinin zarûreti, bu dünyanın petrol, kan ve dolar alanında takılıp kalmasını imkansız kılacaktır. Senin dünyan geçti, senin ülkün, geleceği ruh ıtırlarıyla dolduracak. Daha şimdiden geleceğin, kuşların Sîmurg'u aramasına bağlı olduğunu görüyoruz. Dünyamız, er ya da geç mecburen varlığını korumak için akılla kalbi uyumlu hale getirecektir. Sîmurg'un kanat sesi, yolunun taliplilerine şevk verecektir. Senin ülkün, ileri bir dünyaya yaraşır bir şekilde, dünyayı para, kan ve sömürü bataklığına itenleri ruh ve Allah arayışına zorlayacaktır. Dünyadan kopup Allah'a sığınma makamlarından fenâya kadar.

# BİBLİYOĞRAFYA

-*Esrârnâme*, Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Dr. Hüseyin Sâdık Govherîn'in tashih, talik ve haşiyeleriyle, Tahran, 1337 h.ş.

-*İlâhînâme*, Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Fuad Rûhânî'nin tashihiyle, Tahran 1359 h.ş.

-*Târîh-i Guzîde*, Hamdullah Mustavfî, Dr. Abdülhüseyin Nevâfî tarafından gözden geçirilmiş baskı, Tahran, 1339 h.ş.

-*Tecellî-i Remz ve Rivâyet Der Şiîr-i Attâr-ı Nişâbûrî*, Dr. Rızâ Eşrefzâde, Tahran, 1373 hş.

-*Tezkiretu'l Evliyâ*, Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Ronald Alan Nicholsoon tarafından gözden geçirilmiş tashihli metin, Muhammed Kazvinî'nin önsözüyle, iki cilt, Leiden, 1332 h.k./1905 m.

-*Tezkiretu'l-Evliyâ*, Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Dr. Muhammed İstilâmî'nin tashih ve açıklamalarıyla, Tahran 1342 h.ş.

-*Tezkiretu'ş-Şuarâ*, Devletşâh Semerkandî, Edward Brown, Leiden, 1318 h.k./1900 m.

-*et-Tasavvuf ve Feriduddîn Attâr*, Abdulvehhâb Azzâm, Kahire, 1945 m.

-*Telhisu Mecmeu'l-Âdâb fî Mu'cemu'l-Elkâb*, İbnu'l-Fevtâ, el-Cüz'ü'r-Râbia, el-Kısmu's-Sâlis, Dr. Mustafa Cevâd, Dımeşk, 1965 m.

-*Costecu der Ahvâl ve Âsâr-é Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî*, Said Nefîsî, Tahran, 1320 h.ş.

-*Cehânbînî-yé Attâr*, Dr. Pûrân Şeci'î, Tahran, 1373 h.ş.

-*Der Bâre-yé Attâr*, Dr. Abdulhüseyin Zerrînkûb, Hikâyet-é Hemçunân Bakî, Tahran, 1376 h.ş.

-*Deryâ-yé Cân*, Helmut Ritter, c.1, Tercüme, Dr. Abbâs Zeryâbhoyî ve Dr. MehrAfâk Bayberdî, Tahran, 1374 h.ş.

*-Dîdâr ba Sîmurg: Heft Makale der İrfân, ve Şiîr ve Endişe-yé Attâr,* Dr. Takî Pûrnâmdariyân, Tahran, 1372, h.ş.

*-Dîvân-é Attâr,* Takî Tefezzulî'nin tashihi ve gözden geçirmesiyle, Tahran, 1362 h.ş.

*-Dîvân-é Kasâîd ve Terci'iyât u Gazeliyyât-é Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî,* Said Nefîsî'nin tashihi ve önsözüyle, Tahran 1339 h.ş.

*-Riyâzu'l-Ârifîn,* Rızakulî Hidâyet, Tahran, 1316 h.ş.

*-Sâye der Hurşîd,* (Uluslararası Attâr-ı Nîşâbûrî'yi Anma Kongresi'nde sunulan makaleler) 2 cilt, Tahran, 1374,1375 h.ş.

*-Şerh-é Ahvâl-é Şeyh Attâr,* Muhammed Kazvînî, Allâme Kazvînî'nin Makaleleri, 5. Cilt, Tahran, 1366 h.ş.

*-Şerh-é Ahvâl ve Nakd u Tahlî-é Âsâr-é Şeyh Feriduddîn Muhammed Attâr-ı Nişâbûrî,* Bedîuzzamân Ferûzânfer, Tahran, 1339-1340 h.ş.

-Şerh-é Ahvâl ve Nakd u Tahlî-é Âsâr-é Şeyh Feriduddîn Muhammed Attâr-ı Nişâbûrî, Dr. Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Yaddâştha ve Endîşeha,* Tahran, 1356 h.ş.

-Şeyh San'ân, Dr. Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Ne Şarkî Ne Garbî- İnsânî,* Tahran, 1353 h.ş.

*-Tarâiku'l-Hakâyık,* Muhammed Ma'sûm Şirâzî (Ma'sûm Alişâh), 2. cilt, Dr. Muhammed Ca'fer Mahcûb'un tashihiyle, Tahran, tarihsiz.

-Attâr, Pîr-é Esrâr, Dr. Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Bâ Karvânée Hille,* Tahran, 1370 h.ş.

*-Attâr Der Mesnevihâ-yé Guzide-yé u, ve Guzide-yé Mesnevîhâ-yé u,* Dr. Mehdî Hamîdî Şirâzî, Tahran, 1367 h.ş.

*-Attârnâme,* Ahmed Nacî el-Kaysî, Bağdâd, 1978 m.

*-Ferheng-é Karbord-é Âyât ve Rivâyât Der Şiir-é Şeyh Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî,* Dr. Rızâ Eşrefzâde, Meşhed, 1373 h.ş.

*-Ferheng-é Nevâdir-é Lugât ve Terkîbât ve Tâbîrât-é Âsâr-é Attâr-ı Nişâbûrî,* Dr. Rıza Eşrefzâde, Tahran, 1367 h.ş.

*-Fevâidu'l-Fuâd,* Emîr Hasan Alâî Seczî, Hâce Hasan Deh-

levî diye meşhurdur, Muhammed Latif Melek'in tashihi ve önsözüyle, Lahor, 1382 h.k./1922 m.

-*Lubâbu'l-Elbâb*, Muhammed Avfî, Edward Brown'un tashihiyle, Leiden, 1321 h.k./1903 m.

-*Me'haz-é Kasas ve Temsilât-é Mesnevîhâ-yé Attâr-é Nişâbûrî*, Dr. Fâtıma San'atîniyâ, Tahran, 1329 h.ş.

-*Mecâlisu'l-Mü'minîn*, Kazî Seyyid Nûrullah Şuşterî, ikinci cilt, Tahran 1376 h.k.

-*Muhtarnâme*, Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Muhammed Rızâ Şefiî Kedkenî'nin tashihi ve önsözüyle, Tahran, 1358 h.ş.

-Musâfir-é Sergeşte, *Mecmua-î Akaid ve Arâi Şeyh Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî*, Dr. Pûrân Şeci'î, Tahran, 1323 h.ş.

-*Mustelâhat-é İrfânî ve Mefâhim-é Berceste der Zebân-ı Attâr*, Dr. Suheylâ Sâremî, Tahran 1373 h.ş.

-*Musîbetnâme*, Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Dr. Abdulvehhâb Nûrânî Visal baskısı, Tahran, 1337 h.ş.

-Mulâhazâtî der bâb-é Şeyh Attâr, Dr. Abdulhüseyin Zerrînkûb, *Defter-é Eyyâm*, Tahran 1365 h.ş.

-*Menâkıbu'l-Ârifîn*, Şemsuddîn Ahmed el-Eflâkî el-Ârifî, Tahsin Yazıcı'nın tashihi ve taliki ile, 2 cilt, Tahran, 1362 h.ş.

-*Mantıku't-Tayr*, Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Nasîr bin Hasan el-Mekkî hattıyla, Sultânî Kütüphanesi nüshasından fotoğraf baskısı, Torino (İtalya), 857 h. Nasrullah Purcevâdî'nin gözetiminde, Tahran 1373 h.ş.

-*Mantıku't-Tayr*, Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Muhammed Cevad Meşkûr'un tashihi, önsözü ve talikiyle, Tebriz, 1347 h.ş

-*Mantıku't-Tayr* (Makamatu't-Tayr), Feriduddîn Attâr-ı Nişâbûrî, Seyyid Sâdık Govherîn'in gözden geçirmesiyle, Tahran 1348 h.ş.

-*Nefâhâtu'l-Üns Min Hazarâtu'l Kuds*, Nûreddîn Abdurrahmân Câmî, Dr. Muhammed Âbidî'nin tashih ve talikiyle, Tahran, 1370 h.ş.

-Ritter, Helmut, *Das Meer der Seele*, Leiden, 1955.

# SÎMURG'UN KANAT SESİ

## ATTÂR'IN HAYATI, DÜŞÜNCELERİ VE ESERLERİ

Aziz Attâr, bu hal üzere dünyanın ruhtan, Sîmurg'dan ve Allah'tan uzaklaşmasına rağmen senin ülkün ölmeyecektir. Mânevî tekâmül ile maddî tekâmül arasında bir dengenin bulunmasının zorunluluğu, senin ülkünü yeniden diriltecektir. Geleceğin dünyası, eğer yeniden Sîmurg'un kanat sesine gönül bağlamazsa, durağanlık lağımında yok olup gidecektir. Bırak; petrole, kana ve dolara gömülmüş olanlar, *ilerleme hakkında istediklerini söylesinler.* Gerçekte dünya ne senin rûhânî asrınla son buldu, ne de bizim ruhsuz asrımızla son bulacak. Gören göze sahip olanlar, uzak ufuklarda rûhânî bir sabahın doğmakta olduğunu müşâhade etmektedir. Sîmurg'un kanat sesi de, uzaklardan yankılanmaktadır.



